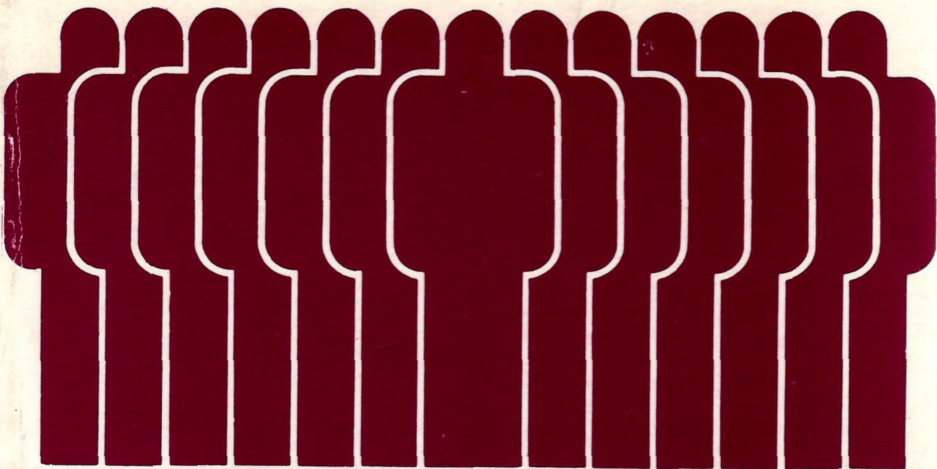


Nueva Visión
Teoría e investigación en las ciencias del hombre

Ideología y aparatos ideológicos de Estado

Freud y Lacan

Louis Althusser

Louis Althusser: Ideología y aparatos ideológicos del Estado
Freud y Lacan

Colección Teoría e Investigación en las Ciencias del Hombre
Dirigida por José Sazbón

Louis Althusser

Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

320.1 ALT

Althusser, Louis
Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan - 1ª ed. - 3ª reimp.- Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
96 p., 19x13 cm - (Teoría e investigación)

Traducción de José Sazbón y Alberto J. Pla

I.S.B.N. 950-602-032-9

I. Título - 1. Estado-Ideología

Título de los originales en francés:
"Idéologie et appareils idéologiques d'État", *La Pensée*, nº 151, París, junio de 1970.
"Freud et Lacan", *La Nouvelle Critique*, nº 161-162, París, diciembre de 1994.

IDEOLOGIA Y APARATOS IDEOLOGICOS DE ESTADO

Acerca de la reproducción de las condiciones de producción[1]

En análisis anteriores nos hemos referido circunstancialmente a la necesidad de renovar los medios de producción para que la producción sea posible. Hoy centraremos nuestra exposición en este punto.

Decía Marx que aun un niño sabe que una formación social que no reproduzca las condiciones de producción al mismo tiempo que produce, no sobrevivirá siquiera un año.[2] Por lo tanto, la condición final de la producción es la reproducción de las condiciones de producción. Puede ser "simple" (y se limita entonces a reproducir las anteriores condiciones de producción) o "ampliada" (en cuyo caso las extiende). Dejaremos esta última distinción a un lado.

¿Qué es pues *la reproducción de las condiciones de producción*?

Nos internamos aquí en un campo muy familiar (desde el tomo II de *El Capital*) pero, a la vez, singularmente

1 El texto que se va a leer está constituido por dos extractos de un estudio en curso. El autor quiso titularlos *Notas para una investigación.* Las ideas expuestas sólo deben considerarse como introducción a una discusión. (Nota de la redacción de la revista *La Pensée).*

2 Carta a Kugelman del 11.7.1868 (*Lettres sur Le Capital,* Ed. Sociales, p. 229).

ignorado. Las tenaces evidencias (evidencias ideológicas de tipo empirista) ofrecidas por el punto de vista de la mera producción e incluso de la simple práctica productiva (abstracta ella misma con respecto al proceso de producción) se incorporan de tal modo a nuestra conciencia cotidiana que es sumamente difícil, por no decir casi imposible, elevarse hasta el *punto de vista de la reproducción*. Sin embargo, cuando no se adopta tal punto de vista todo resulta abstracto y deformado (más que parcial), aun en el nivel de la producción y, con mayor razón todavía, en el de la simple práctica.

Intentaremos examinar las cosas metódicamente.

Para simplificar nuestra exposición, y considerando que toda formación social depende de un modo de producción dominante, podemos decir que el proceso de producción emplea las fuerzas productivas existentes en y bajo relaciones de producción definidas.

De donde resulta que, para existir, toda formación social, al mismo tiempo que produce y para poder producir, debe reproducir las condiciones de su producción. Debe, pues, reproducir:

1) las fuerzas productivas
2) las relaciones de producción existentes.

Reproducción de los medios de producción

Desde que Marx lo demostró en el tomo II de *El Capital*, todo el mundo reconoce (incluso los economistas burgueses que trabajan en la contabilidad nacional, o los modernos teóricos "macroeconomistas") que no hay producción posible si no se asegura la reproducción de las condiciones materiales de la producción: la reproducción de los medios de producción.

Cualquier economista (que en esto no se diferencia de cualquier capitalista) sabe que todos los años es nece-

sario prever la reposición de lo que se agota o gasta en la producción: materia prima, instalaciones fijas (edificios), instrumentos de producción (máquinas), etc. Decimos: un economista cualquiera = un capitalista cualquiera, en cuanto ambos expresan el punto de vista de la empresa y se contentan con comentar lisa y llanamente los términos de la práctica contable de la empresa.

Pero sabemos, gracias al genio de Quesnay —que fue el primero que planteó ese problema que "salta a la vista"— y al genio de Marx —que lo resolvió—, que la reproducción de las condiciones materiales de la producción no puede ser pensada a nivel de la empresa pues no es allí donde se da en sus condiciones reales. Lo que sucede en el nivel de la empresa es un efecto, que sólo da la idea de la necesidad de la reproducción, pero que no permite en absoluto pensar las condiciones y los mecanismos de la misma.

Basta reflexionar un solo instante para convencerse: el señor X, capitalista, que produce telas de lana en su hilandería, debe "reproducir" su materia prima, sus máquinas, etc. Pero quien las produce para su producción no es él sino otros capitalistas: el señor Y, un gran criador de ovejas de Australia; el señor Z, gran industrial metalúrgico, productor de máquinas-herramienta, etc., etc., quienes, para producir esos productos que condicionan la reproducción de las condiciones de producción del señor X, deben a su vez reproducir las condiciones de su propia producción, y así hasta el infinito: todo ello en tales proporciones que en el mercado nacional (cuando no en el mercado mundial) la demanda de medios de producción (para la reproducción) pueda ser satisfecha por la oferta.

Para pensar este mecanismo que desemboca en una especie de "hilo sin fin" es necesario seguir la trayectoria "global" de Marx, y estudiar especialmente en los tomos II y III de *El Capital*, las relaciones de circulación del capital entre el Sector I (producción de los me-

dios de producción) y el Sector II (producción de los medios de consumo), y la realización de la plusvalía.

No entraremos a analizar esta cuestión, pues nos basta con haber mencionado que existe la necesidad de reproducir las condiciones materiales de la producción.

Reproducción de la fuerza de trabajo

No obstante, no habrá dejado de asombrarle al lector que nos hayamos referido a la reproducción de los medios de producción, pero no a la reproducción de las fuerzas productivas. Hemos omitido, pues, la reproducción de aquello que distingue las fuerzas productivas de los medios de producción, o sea la reproducción de la fuerza de trabajo.

Si bien la observación de lo que sucede en la empresa, especialmente el examen de la práctica financiera contable de las previsiones de amortización-inversión, podía darnos una idea aproximada de la existencia del proceso material de la reproducción, entramos ahora en un terreno en el cual la observación de lo que pasa en la empresa es casi enteramente ineficaz, y esto por una sencilla razón: la reproducción de la fuerza de trabajo se opera, en lo esencial, fuera de la empresa.

¿Cómo se asegura la reproducción de la fuerza de trabajo? Dándole a la fuerza de trabajo el medio material para que se reproduzca: el salario. El salario figura en la contabilidad de la empresa, pero no como condición de la reproducción material de la fuerza de trabajo, sino como "capital mano de obra".[3]

Sin embargo es así como "actúa", ya que el salario representa solamente la parte del valor producido por el gasto de la fuerza de trabajo, indispensable para su reproducción; aclaremos, indispensable para reconstituir la fuerza de trabajo del asalariado (para vivienda,

[3] Marx ha dado el concepto científico: el capital variable.

vestimenta y alimentación, en suma, para que esté en condiciones de volver a presentarse a la mañana siguiente —y todas las santas mañanas— a la entrada de la empresa); y agreguemos: indispensable para criar y educar a los niños en que el proletario se reproduce (en X unidades: pudiendo ser X igual a 0, 1, 2, etc.) como fuerza de trabajo.

Recordemos que el valor (el salario) necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo no está determinado solamente por las necesidades de un S.M.I.G* "biológico", sino también por las necesidades de un mínimo histórico (Marx señalaba: los obreros ingleses necesitan cerveza y los proletarios franceses, vino) y, por lo tanto, históricamente variable.

Señalemos también que este mínimo es doblemente histórico, en cuanto no está definido por las necesidades históricas de la clase obrera que la clase capitalista "reconoce" sino por las necesidades históricas impuestas por la lucha de clase proletaria (lucha de clase doble: contra el aumento de la jornada de trabajo y contra la disminución de los salarios).

Empero, no basta con asegurar a la fuerza de trabajo las condiciones materiales de su reproducción para que se reproduzca como tal. Dijimos que la fuerza de trabajo disponible debe ser "competente", es decir apta para ser utilizada en el complejo sistema del proceso de producción. El desarrollo de las fuerzas productivas y el tipo de unidad históricamente constitutivo de esas fuerzas productivas en un momento dado determinan que la fuerza de trabajo debe ser (diversamente) calificada y por lo tanto reproducida como tal. Diversamente, o sea según las exigencias de la división social-técnica del trabajo, en sus distintos "puestos" y "empleos".

Ahora bien, ¿cómo se asegura esta reproducción de la calificación (diversificada) de la fuerza de trabajo en el régimen capitalista? Contrariamente a lo que suce-

* S.M.I.G.: salario mínimo interprofesional garantizado. (N. del T.)

día en las formaciones sociales esclavistas y serviles, esta reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo tiende (se trata de una ley tendencial) a asegurarse no ya "en el lugar de trabajo" (aprendizaje en la producción misma), sino, cada vez más, fuera de la producción, por medio del sistema educativo capitalista y de otras instancias e instituciones.

¿Qué se aprende en la escuela? Es posible llegar hasta un punto más o menos avanzado de los estudios, pero de todas maneras se aprende a leer, escribir y contar, o sea algunas técnicas, y también otras cosas, incluso elementos (que pueden ser rudimentarios o por el contrario profundizados) de "cultura científica" o "literaria" utilizables directamente en los distintos puestos de la producción (una instrucción para los obreros, una para los técnicos, una tercera para los ingenieros, otra para los cuadros superiores, etc.). Se aprenden "habilidades" (*savoir-faire*).

Pero al mismo tiempo, y junto con esas técnicas y conocimientos, en la escuela se aprenden las "reglas" del buen uso, es decir de las conveniencias que debe observar todo agente de la división del trabajo, según el puesto que está "destinado" a ocupar: reglas de moral y de conciencia cívica y profesional, lo que significa en realidad reglas del respeto a la división social-técnica del trabajo y, en definitiva, reglas del orden establecido por la dominación de clase. Se aprende también a "hablar bien el idioma", a "redactar" bien, lo que de hecho significa (para los futuros capitalistas y sus servidores) saber "dar órdenes", es decir (solución ideal), "saber dirigirse" a los obreros, etcétera.

Enunciando este hecho en un lenguaje más científico, diremos que la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los obreros y una reproducción de la capacidad de buen

manejo de la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y la represión, a fin de que aseguren también "por la palabra" el predominio de la clase dominante.

En otros términos, la escuela (y también otras instituciones del Estado, como la Iglesia, y otros aparatos como el Ejército) enseña las "habilidades" bajo formas que aseguran el *sometimiento a la ideología dominante* o el dominio de su "práctica". Todos los agentes de la producción, la explotación y la represión, sin hablar de los "profesionales de la ideología" (Marx) deben estar "compenetrados" en tal o cual carácter con esta ideología para cumplir "concienzudamente" con sus tareas, sea de explotados (los proletarios), de explotadores (los capitalistas), de auxiliares de la explotación (los cuadros), de grandes sacerdotes de la ideología dominante (sus "funcionarios"), etcétera.

La condición *sine qua non* de la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo radica en la reproducción de su "calificación" sino también en la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante, o de la "práctica" de esta ideología, debiéndose especificar que no basta decir: "no solamente sino también", pues *la reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo se asegura en y bajo las formas de sometimiento ideológico*, con lo que reconocemos la presencia eficaz de una nueva realidad: *la ideología.*

Haremos aquí dos observaciones.

La primera servirá para completar nuestro análisis de la reproducción.

Acabamos de estudiar rápidamente las formas de la reproducción de las fuerzas productivas, es decir de los medios de producción por un lado y de la fuerza de trabajo por el otro.

Pero no hemos abordado aún la cuestión de la *reproducción de las relaciones de producción.* Es éste *un problema* crucial de la teoría marxista del modo de produc-

ción. Si lo pasáramos por alto cometeríamos una omisión teórica y peor aún, una grave falta política.

Hablaremos pues de tal cuestión, aunque para poder hacerlo debamos realizar nuevamente un gran desvío. Y como segunda advertencia señalaremos que para hacer ese desvío nos vemos obligados a replantear un viejo problema: ¿qué es una sociedad?

Infraestructura y superestructura

Ya hemos tenido ocasión[4] de insistir sobre el carácter revolucionario de la concepción marxista de "totalidad social" en lo que la distingue de la "totalidad" hegeliana. Hemos dicho (y esta tesis sólo repetía célebres proposiciones del materialismo histórico) que según Marx la estructura de toda sociedad está constituida por "niveles" o "instancias" articuladas por una determinación específica: la *infraestructura* o base económica ("unidad" de fuerzas productivas y relaciones de producción), y la *superestructura*, que comprende dos "niveles" o "instancias": la jurídico-política (el derecho y el Estado) y la ideológica (las distintas ideologías, religiosa, moral, jurídica, política, etcétera).

Además de su interés teórico-pedagógico (consistente en hacer notar la diferencia que separa a Marx de Hegel), esta representación ofrece una fundamental ventaja teórica: permite inscribir en el dispositivo teórico de sus conceptos esenciales lo que nosotros hemos llamado su *índice de eficacia respectivo*. ¿Qué quiere decir esto?

Cualquiera puede convencerse fácilmente de que representar la estructura de toda sociedad como un edificio compuesto por una base (infraestructura) sobre la que se levantan los dos "pisos" de la superestructura

4 En *Pour Marx* y *Lire Le Capital*, Maspero, 1965.

constituye una metáfora, más exactamente una metáfora espacial: la de una tópica.[5] Como toda metáfora, ésta sugiere, hace ver alguna cosa. ¿Qué cosa? Que los pisos superiores no podrían "sostenerse" (en el aire) por sí solos si no se apoyaran precisamente sobre su base.

La metáfora del edificio tiene pues por objeto representar ante todo la "determinación en última instancia" por medio de la base económica. Esta metáfora espacial tiene así por resultado afectar a la base con un índice de eficacia conocido por la célebre expresión: determinación en última instancia de lo que ocurre en los "pisos" (de la superestructura) por lo que ocurra en la base económica.

A partir de este índice de eficacia "en última instancia", los "pisos" de la superestructura se hallan evidentemente afectados por diferentes índices de eficacia. ¿Qué clase de índices?

Se puede decir que los pisos de la superestructura no son determinantes en última instancia sino que son determinados por la eficacia básica; que si son determinantes a su manera (no definida aún), lo son en tanto están determinados por la base.

Su índice de eficacia (o de determinación), en tanto ésta se halla determinada por la determinación en última instancia de la base, es pensado en la tradición marxista bajo dos formas: 1) existe una "autonomía relativa" de la superestructura con respecto a la base; 2) existe una "reacción" de la superestructura sobre la base.

Podemos decir entonces que la gran ventaja teórica de la tópica marxista, y por lo tanto de la metáfora espacial del edificio (base y superestructura), consiste a la vez en hacer ver que las cuestiones de determinación (o índice de eficacia) son fundamentales, y en hacer ver que es la base lo que determina en última instancia to-

[5] *Tópico*, del griego *topos*: lugar. Una tópica representa en un aspecto definido los respectivos lugares ocupados por tal o cual realidad: así la economía está *abajo* (la base), la superestructura *arriba*.

do el edificio; por lógica consecuencia, obliga a plantear el problema teórico del tipo de eficacia "derivada" propio de la superestructura, es decir, obliga a pensar en lo que la tradición marxista designa con los términos conjuntos de autonomía relativa de la superestructura y reacción de la superestructura sobre la base.

El mayor inconveniente de esta representación de la estructura de toda sociedad con la metáfora espacial del edificio radica evidentemente en ser metafórica: es decir, en permanecer en el plano de lo *descriptivo*.

Nos parece por lo tanto deseable y posible representar las cosas de otro modo. Entiéndase bien: no desechamos en absoluto la metáfora clásica, pues ella misma obliga a su superación. Y no la superaremos rechazándola como caduca. Deseamos simplemente tratar de pensar lo que ella nos da bajo la forma de una descripción.

Pensamos que *a partir de la reproducción* resulta posible y necesario pensar en lo que caracteriza lo esencial de la existencia y la naturaleza de la superestructura. Es suficiente ubicarse en el punto de vista de la reproducción para que se aclaren muchas cuestiones cuya existencia indicaba, sin darles respuesta conceptual, la metáfora espacial del edificio.

Sostenemos como tesis fundamental que sólo es posible plantear estas cuestiones (y por lo tanto responderlas) *desde el punto de vista de la reproducción.*

Analizaremos brevemente el Derecho, el Estado y la ideología desde *ese punto de vista.* Y vamos a mostrar a la vez lo que pasa *desde el punto de vista* de la práctica y de la producción por una parte, y de la reproducción por la otra.

El Estado

La tradición marxista es formal: desde el *Manifiesto* y *El 18 Brumario* (y en todos los textos clásicos posterio-

res, ante todo el de Marx sobre *La comuna de París* y el de Lenin sobre *El Estado y la Revolución*) el Estado es concebido explícitamente como aparato represivo. El Estado es una "máquina" de represión que permite a las clases dominantes (en el siglo XIX a la clase burguesa y a la "clase" de los grandes terratenientes) asegurar su dominación sobre la clase obrera para someterla al proceso de extorsión de la plusvalía (es decir a la explotación capitalista).

El Estado es ante todo lo que los clásicos del marxismo han llamado el *aparato de Estado.* Se incluye en esta denominación no sólo al aparato especializado (en sentido estricto), cuya existencia y necesidad conocemos a partir de las exigencias de la práctica jurídica, a saber la policía —los tribunales— y las prisiones, sino también el ejército, que interviene directamente como fuerza represiva de apoyo (el proletariado ha pagado con su sangre esta experiencia) cuando la policía y sus cuerpos auxiliares son "desbordados por los acontecimientos", y, por encima de este conjunto, al Jefe de Estado, al Gobierno y la administración.

Presentada en esta forma, la "teoría" marxista-leninista del Estado abarca lo esencial, y ni por un momento se pretende dudar de que allí está lo esencial. El aparato de Estado, que define a éste como fuerza de ejecución y de intervención represiva "al servicio de las clases dominantes", en la lucha de clases librada por la burguesía y sus aliados contra el proletariado, es realmente el Estado y define perfectamente su "función" fundamental.

De la teoría descriptiva a la teoría a secas

Sin embargo, también allí, como lo señalamos al referirnos a la metáfora del edificio (infraestructura y superestructura), esta presentación de la naturaleza del Estado sigue siendo en parte descriptiva.

Como vamos a usar a menudo este adjetivo (descriptivo), se hace necesaria una explicación que elimine cualquier equívoco.

Cuando, al hablar de la metáfora del edificio o de la "teoría" marxista del Estado, decimos que son concepciones o representaciones descriptivas de su objeto, no albergamos ninguna segunda intención crítica. Por el contrario, todo hace pensar que los grandes descubrimientos científicos no pueden dejar de pasar por la etapa de lo que llamaremos una *"teoría" descriptiva*. Esta sería la primera etapa de toda teoría, al menos en el terreno de la ciencia de las formaciones sociales. Se podría —y a nuestro entender se debe— encarar esta etapa como transitoria y necesaria para el desarrollo de la teoría. Nuestra expresión: "teoría descriptiva" denota tal carácter transitorio al hacer aparecer en la conjunción de los términos empleados el equivalente de una especie de "contradicción". En efecto, el término teoría "choca" en parte con el adjetivo "descriptiva" que lo acompaña. Eso quiere decir exactamente: 1) que la "teoría descriptiva" es, sin ninguna duda, el comienzo ineludible de la teoría, pero 2) que la forma "descriptiva" en que se presenta la teoría exige por efecto mismo de esta "contradicción" un desarrollo de la teoría que supere la forma de la "descripción".

Aclaremos nuestro pensamiento volviendo sobre nuestro objeto presente: el Estado.

Cuando decimos que la "teoría" marxista del Estado, que nosotros utilizamos, es en parte "descriptiva", esto significa en primer lugar y ante todo que esta "teoría" descriptiva es, sin ninguna duda, el comienzo de la teoría marxista del Estado, y que tal comienzo nos da lo esencial, es decir el principio decisivo de todo desarrollo posterior de la teoría.

Diremos, efectivamente, que la teoría descriptiva del Estado es justa, puesto que puede hacer corresponder perfectamente la definición que ella da de su objeto con la inmensa mayoría de hechos observables en el campo

que le concierne. Así la definición del Estado como Estado de clase, existente en el aparato represivo de Estado, aclara de manera fulgurante todos los hechos observables en los diversos órdenes de la represión, cualquiera que sea su campo: desde las masacres de junio de 1848 y de la Comuna de París, las del domingo sangriento de mayo de 1905 en Petrogrado, de la Resistencia de Charonne, etc., hasta las simples (y relativamente anodinas) intervenciones de una "censura" que prohíbe *La Religiosa* de Diderot o una obra de Gatti sobre Franco; aclara todas las formas directas o indirectas de explotación y exterminio de las masas populares (las guerras imperialistas); aclara esa sutil dominación cotidiana en la cual estalla (por ejemplo en las formas de la democracia política) lo que Lenin llamó después de Marx la dictadura de la burguesía.

Sin embargo, la teoría descriptiva del Estado representa una etapa de la constitución de la teoría que exige a su vez la "superación" de tal etapa. Pues está claro que si la definición en cuestión nos provee de medios para identificar y reconocer los hechos de opresión y conectarlos con el Estado concebido como aparato represivo de Estado, esta "conexión" da lugar a un tipo de evidencia muy especial, al cual tendremos ocasión de referirnos un poco más adelante: "¡Sí, es así, es muy cierto!...".[6] Y la acumulación de hechos en la definición del Estado, aunque multiplica su ilustración, no hace avanzar realmente esta definición, es decir, la teoría científica del Estado. Toda teoría descriptiva corre así el riesgo de "bloquear" el indispensable desarrollo de la teoría.

Por esto pensamos que, para desarrollar esta teoría descriptiva en teoría a secas, es decir, para comprender mejor los mecanismos del Estado en su funcionamiento, es indispensable *agregar* algo a la definición clásica del Estado como aparato de Estado.

6 Véase más adelante *Acerca de la ideología.*

Es necesario especificar en primer lugar un punto importante: el Estado (y su existencia dentro de su aparato) sólo tiene sentido en función del *poder de Estado.* Toda la lucha política de las clases gira alrededor del Estado. Aclaremos: alrededor de la posesión, es decir, de la toma y la conservación del poder de Estado por cierta clase o por una alianza de clases o de fracciones de clases. Esta primera acotación nos obliga a distinguir el poder de Estado (conservación del poder de Estado o toma del poder de Estado), objetivo de la lucha política de clases por una parte, y el aparato de Estado por la otra.

Sabemos que el aparato de Estado puede seguir en pie, como lo prueban las "revoluciones" burguesas del siglo XIX en Francia (1830, 1848), los golpes de estado (2 de diciembre de 1851, mayo de 1958), las conmociones de estado (caída del Imperio en 1870, caída de la III República en 1940), el ascenso político de la pequeña-burguesía (1890-1895 en Francia), etcétera, sin que el aparato de Estado fuera afectado o modificado; puede seguir en pie bajo acontecimientos políticos que afecten a la posesión del poder de Estado.

Aun después de una revolución social como la de 1917, gran parte del aparato de Estado seguía en pie luego de la toma del poder por la alianza del proletariado y el campesinado pobre: Lenin lo repitió muchas veces.

Se puede decir que esta distinción entre poder de Estado y aparato de Estado forma parte, de manera explícita, de la "teoría marxista" del Estado desde el *18 Brumario* y las *Luchas de clases en Francia,* de Marx.

Para resumir este aspecto de la "teoría marxista del Estado", podemos decir que los clásicos del marxismo siempre han afirmado que: 1) el Estado es el aparato represivo de Estado; 2) se debe distinguir entre el poder de Estado y el aparato de Estado; 3) el objetivo de la

lucha de clases concierne al poder de Estado y, en consecuencia, a la utilización del aparato de Estado por las clases (o alianza de clases o fracciones de clases) que tienen el poder de Estado en función de sus objetivos de clase y 4) el proletariado debe tomar el poder de Estado para destruir el aparato burgués existente, reemplazarlo en una primera etapa por un aparato de Estado completamente diferente, proletario, y elaborar en las etapas posteriores un proceso radical, el de la destrucción del Estado (fin del poder de Estado y de todo aparato de Estado).

Por consiguiente, desde este punto de vista, lo que propondríamos que se agregue a la "teoría marxista" de Estado ya figura en ella con todas sus letras. Pero nos parece que esta teoría, completada así, sigue siendo todavía en parte descriptiva, aunque incluya en lo sucesivo elementos complejos y diferenciales cuyas reglas y funcionamiento no pueden comprenderse sin recurrir a una profundización teórica suplementaria.

Los aparatos ideológicos de Estado

Lo que se debe agregar a la "teoría marxista" del Estado es entonces otra cosa.

Aquí debemos avanzar con prudencia en un terreno en el que los clásicos del marxismo nos precedieron hace mucho tiempo, pero sin haber sistematizado en forma teórica los decisivos progresos que sus experiencias y análisis implican. En efecto, sus experiencias y análisis permanecieron ante todo en el campo de la práctica política.

En realidad, los clásicos del marxismo, en su práctica política, han tratado al Estado como una realidad más compleja que la definición dada en la "teoría marxista del Estado" y que la definición más completa que acabamos de dar. Ellos reconocieron esta complejidad

en su práctica, pero no la expresaron correspondientemente en teoría.[7]

Desearíamos tratar de esbozar muy esquemáticamente esa teoría correspondiente. Con este fin proponemos la siguiente tesis.

Para hacer progresar la teoría del Estado es indispensable tener en cuenta no sólo la distinción entre *poder de Estado* y *aparato de Estado*, sino también otra realidad que se manifiesta junto al aparato (represivo) de Estado, pero que no se confunde con él. Llamaremos a esa realidad por su concepto: *los aparatos ideológicos de Estado.*

¿Qué son los aparatos ideológicos de Estado (AIE)?

No se confunden con el aparato (represivo) de Estado. Recordemos que en la teoría marxista el aparato de Estado (AE) comprende: el gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales, las prisiones, etc., que constituyen lo que llamaremos desde ahora el aparato represivo de Estado. Represivo significa que el aparato de Estado en cuestión "funciona mediante la violencia", por lo menos en situaciones límite (pues la represión administrativa, por ejemplo, puede revestir formas no físicas).

Designamos con el nombre de aparatos ideológicos de Estado cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas. Proponemos una lista empírica de ellas, que exigirá naturalmente que sea examinada en detalle, puesta a prueba, rectificada y reordenada. Con todas las reservas que implica esta exigencia podemos por el momento considerar como aparatos ideológi-

[7] Gramsci es, por lo que sabemos, el único que siguió el camino tomado por nosotros. Tuvo esta idea "singular" de que el Estado no se reduce al aparato (represivo) del Estado, sino que comprende, como él decía, cierto número de instituciones de la "sociedad civil": la Iglesia, las escuelas, los sindicatos, etc. Gramsci, lamentablemente, no sistematizó sus intuiciones, que quedaron en el estado de notas agudas, aunque parciales. Véase Gramsci, *Oeuvres Choisies*, Ed. Sociales, pp. 290, 291 (nota 3), 293, 295, 436. Véase *Lettres de la Prison*, Ed. Sociales.

cos de Estado las instituciones siguientes (el orden en el cual los enumeramos no tiene significación especial):

AIE religiosos (el sistema de la distintas Iglesias),
AIE escolar (el sistema de las distintas "Escuelas", públicas y privadas),
AIE familiar,[8]
AIE jurídico,[9]
AIE político (el sistema político del cual forman parte los distintos partidos),
AIE sindical,
AIE de información (prensa, radio, T.V., etc.),
AIE cultural (literatura, artes, deportes, etc.).

Decimos que los AIE no se confunden con el aparato (represivo) de Estado. ¿En qué consiste su diferencia?

En un primer momento podemos observar que si existe un aparato (represivo) de Estado, existe una *pluralidad* de aparatos ideológicos de Estado. Suponiendo que ella exista, la unidad que constituye esta pluralidad de AIE en un cuerpo no es visible inmediatamente.

En un segundo momento, podemos comprobar que mientras que el aparato (represivo) de Estado (unificado) pertenece enteramente al dominio *público*, la mayor parte de los aparatos ideológicos de Estado (en su aparente dispersión) provienen en cambio del dominio *privado*. Son privadas las Iglesias, los partidos, los sindicatos, las familias, algunas escuelas, la mayoría de los diarios, las instituciones culturales, etc., etc.

Dejemos de lado por ahora nuestra primera observación. Pero será necesario tomar en cuenta la segunda y preguntarnos con qué derecho podemos considerar co-

8 La familia cumple, evidentemente, otras funciones que la de un AIE. Interviene en la reproducción de la fuerza de trabajo. Es, según los modos de producción, unidad de producción y (o) unidad de consumo.

9 "Derecho" pertenece a la vez al aparato (represivo) del Estado y al sistema de los AIE.

mo aparatos ideológicos de *Estado* instituciones que en su mayoría no poseen carácter público sino que son simplemente *privadas*. Gramsci, marxista consciente, ya había previsto esta objeción. La distinción entre lo público y lo privado es una distinción interna del derecho burgués, válida en los dominios (subordinados) donde el derecho burgués ejerce sus "poderes". No alcanza al dominio del Estado, pues éste está "más allá del Derecho": el Estado, que es el Estado de la clase dominante, no es ni público ni privado; por el contrario, es la condición de toda distinción entre público y privado. Digamos lo mismo partiendo esta vez de nuestros aparatos ideológicos de Estado. Poco importa si las instituciones que los materializan son "públicas" o "privadas"; lo que importa es su funcionamiento. Las instituciones privadas pueden "funcionar" perfectamente como aparatos ideológicos de Estado. Para demostrarlo bastaría analizar un poco más cualquiera de los AIE.

Pero vayamos a lo esencial. Hay una diferencia fundamental entre los AIE y el aparato (represivo) de Estado: el aparato represivo de Estado "funciona mediante la violencia", en tanto que los AIE *funcionan mediante la ideología.*

Rectificando esta distinción, podemos ser más precisos y decir que todo aparato de Estado, sea represivo o ideológico, "funciona" a la vez mediante la violencia y la ideología, pero con una diferencia muy importante que impide confundir los aparatos ideológicos de Estado con el aparato (represivo) de Estado. Consiste en que el aparato (represivo) de Estado, por su cuenta, funciona *masivamente con la represión* (incluso física), como forma predominante, y sólo secundariamente con la ideología. (No existen aparatos puramente represivos.) Ejemplos: el ejército y la policía utilizan también la ideología, tanto para asegurar su propia cohesión y reproducción, como por los "valores" que ambos proponen hacia afuera.

De la misma manera, pero a la inversa, se debe decir que, por su propia cuenta, los aparatos ideológicos de Estado funcionan masivamente con la ideología como forma predominante pero utilizan secundariamente, y en situaciones límite, una represión muy atenuada, disimulada, es decir simbólica. (No existe aparato puramente ideológico.) Así la escuela y las iglesias "adiestran" con métodos apropiados (sanciones, exclusiones, selección, etc.) no sólo a sus oficiantes sino a su grey. También la familia... También el aparato ideológico de Estado cultural (la censura, por mencionar sólo una forma), etcétera.

¿Sería útil mencionar que esta determinación del doble "funcionamiento" (de modo predominante, de modo secundario) con la represión y la ideología, según se trate del aparato (represivo) de Estado o de los aparatos ideológicos de Estado, permite comprender que se tejan constantemente sutiles combinaciones explícitas o tácitas entre la acción del aparato (represivo) de Estado y la de los aparatos ideológicos del Estado? La vida diaria ofrece innumerables ejemplos que habrá que estudiar en detalle para superar esta simple observación.

Ella, sin embargo, nos encamina hacia la comprensión de lo que constituye la unidad del cuerpo, aparentemente dispar, de los AIE. Si los AIE "funcionan" masivamente con la ideología como forma predominante, lo que unifica su diversidad es ese mismo funcionamiento, en la medida en que la ideología con la que funcionan, en realidad está siempre unificada, a pesar de su diversidad y sus contradicciones, *bajo la ideología dominante*, que es la de "la clase dominante". Si aceptamos que, en principio, "la clase dominante" tiene el poder del Estado (en forma total o, lo más común, por medio de alianzas de clases o de fracciones de clases) y dispone por lo tanto del aparato (represivo) de Estado, podremos admitir que la misma clase dominante sea parte activa de los aparatos ideológicos de Estado, en la medida en que, en definitiva, es la ideología dominante la que se

realiza, a través de sus contradicciones, en los aparatos ideológicos de Estado. Por supuesto que es muy distinto actuar por medio de leyes y decretos en el aparato (represivo) de Estado y "actuar" por intermedio de la ideología dominante en los aparatos ideológicos de Estado. Sería necesario detallar esa diferencia que, sin embargo, no puede enmascarar la realidad de una profunda identidad. Por lo que sabemos, *ninguna clase puede tener en sus manos el poder de Estado en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos de Estado.* Ofrezco al respecto una sola prueba y ejemplo: la preocupación aguda de Lenin por revolucionar el aparato ideológico de Estado en la enseñanza (entre otros) para permitir al proletariado soviético, que se había adueñado del poder de Estado, asegurar el futuro de la dictadura del proletariado y el camino al socialismo.[10]

Esta última observación nos pone en condiciones de comprender que los aparatos ideológicos de Estado pueden no sólo ser *objeto* sino también *lugar* de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de lucha de clases. La clase (o la alianza de clases) en el poder no puede imponer su ley en los aparatos ideológicos de Estado tan fácilmente como en el aparato (represivo) de Estado, no sólo porque las antiguas clases dominantes pueden conservar en ellos posiciones fuertes durante mucho tiempo, sino además porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando allí posiciones de combate mediante la lucha.[11]

10 En un texto conmovedor, que data de 1937, Krupskaia relató los esfuerzos desesperados de Lenin, y lo que ella consideraba como su fracaso ("Le chemin parcouru").

11 Lo que se dice aquí, rápidamente, de la lucha de clases en los AIE, está lejos de agotar la cuestión. Para abordarla es necesario tener presentes dos principios: *El primer principio* fue formulado por Marx en el Prefacio a la *Contribución*: "Cuando se consideran tales conmociones (una revolución social) es necesario distinguir siempre entre la

Puntualicemos nuestras observaciones:

Si la tesis que hemos propuesto es válida, debemos retomar, determinándola en un punto, la teoría marxista clásica del Estado. Diremos que es necesario distinguir el poder de Estado (y su posesión por...) por un lado, y el aparato de Estado por el otro. Pero agregaremos que el aparato de Estado comprende dos cuerpos: el de las instituciones que representan el aparato represivo de Estado por una parte, y el de las instituciones que representan el cuerpo de los aparatos ideológicos de Estado por la otra.

Pero, si esto es así, no puede dejar de plantearse, aun en el estado muy somero de nuestras indicaciones, la siguiente cuestión: ¿cuál es exactamente la medida del rol de los aparatos ideológicos de Estado? ¿Cuál puede ser el fundamento de su importancia? En otras palabras: ¿a qué corresponde la "función" de esos aparatos ideológicos de Estado, que no funcionan con la represión sino con la ideología?

Sobre la reproducción de las relaciones de producción

Podemos responder ahora a nuestra cuestión central, que hemos dejado en suspenso muchas páginas atrás: *¿cómo se asegura la reproducción de las relaciones de producción?*

---

conmoción material —que puede comprobarse de una manera científicamente rigurosa— de las condiciones económicas de producción y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas en las cuales los hombres toman conciencia de ese conflicto y lo llevan hasta el fin". La lucha de clases se expresa y se ejerce pues en las formas ideológicas y también por lo tanto en las formas ideológicas de los AIE. Pero la lucha de las clases *desborda* ampliamente esas formas, y por ello la lucha de las clases explotadas puede ejercerse también en las formas de los AIE, para volver contra las clases en el poder el arma de la ideología. Esto ocurre en virtud del *segundo principio*: la lucha de clases desborda los AIE porque está arraigada fuera de la ideología, en la infraestructura, en las relaciones de producción, que son relaciones de explotación y que constituyen la base de las relaciones de clase.

En lenguaje tópico (infraestructura, superestructura) diremos: está asegurada en gran parte[12] por la superestructura jurídico-política e ideológica.

Pero dado que hemos considerado indispensable superar ese lenguaje todavía descriptivo, diremos: está asegurada, en gran parte, por el ejercicio del poder de Estado en los aparatos de Estado, por un lado el aparato (represivo) de Estado, y por el otro los aparatos ideológicos de Estado.

Se deberá tener muy en cuenta lo dicho precedentemente y que reunimos ahora bajo las tres características siguientes:

1) Todos los aparatos de Estado funcionan a la vez mediante la represión y la ideología, con la diferencia de que el aparato (represivo) de Estado funciona masivamente con la represión como forma predominante, en tanto que los aparatos ideológicos de Estado funcionan masivamente con la ideología como forma predominante.

2) En tanto que el aparato (represivo) de Estado constituye un todo organizado cuyos diferentes miembros están centralizados bajo una unidad de mando —la de la política de lucha de clases aplicada por los representantes políticos de las clases dominantes que tienen el poder de Estado—, los aparatos ideológicos de Estado son múltiples, distintos, "relativamene autónomos" y susceptibles de ofrecer un campo objetivo a contradicciones que, bajo formas unas veces limitadas, otras extremas, expresan los efectos de los choques entre la lucha de clases capitalista y la lucha de clases proletaria, así como sus formas subordinadas.

3) En tanto que la unidad del aparato (represivo) de Estado está asegurada por su organización centralizada y unificada bajo la dirección de representantes de las

12 En gran parte. Pues la relaciones de producción son reproducidas en primer lugar por la materialidad del proceso de producción y del proceso de circulación. Pero no se debe olvidar que las relaciones ideológicas están inmediatamente presentes en esos mismos procesos.

clases en el poder, que ejecutan la política de lucha de clases de las clases en el poder, la unidad entre los diferentes aparatos ideológicos de Estado está asegurada, muy a menudo en formas contradictorias, por la ideología dominante, la de la clase dominante.

Si se tienen en cuenta estas características, se puede entonces representar la reproducción de las relaciones de producción,[13] de acuerdo con una especie de "división del trabajo", de la manera siguiente:

El rol del aparato represivo de Estado consiste esencialmente, en tanto aparato represivo, en asegurar por la fuerza (sea o no física) las condiciones políticas de reproducción de las relaciones de producción que son, en última instancia, *relaciones de explotación*. El aparato de Estado no solamente contribuye en gran medida a su propia reproducción (existen en el Estado capitalista dinastías de hombres políticos, dinastías de militares, etc.) sino también, y sobre todo, asegura mediante la represión (desde la fuerza física más brutal hasta las más simples ordenanzas y prohibiciones administrativas, la censura abierta o tácita, etc.) las condiciones políticas de la actuación de los aparatos ideológicos de Estado.

Ellos, en efecto, aseguran en gran parte, tras el "escudo" del aparato represivo de Estado, la reproducción misma de las relaciones de producción. Es aquí donde interviene masivamente el rol de la ideología dominante, la de la clase dominante, que tiene el poder de Estado. A través de la ideología dominante se asegura la "armonía" (a veces estridente) entre el aparato represivo de Estado y los aparatos ideológicos de Estado y entre los diferentes aparatos ideológicos de Estado.

Nos vemos llevados así a encarar la hipótesis siguiente, en función de la diversidad de los aparatos

[13] Para la parte de la reproducción a la cual *contribuyen* el aparato represivo de Estado y los AIE.

ideológicos de Estado en su rol único —por ser común— de reproducir las relaciones de producción.

En efecto, hemos enumerado en las formaciones sociales capitalistas contemporáneas una cantidad relativamente elevada de aparatos ideológicos de Estado: el aparato escolar, el aparato religioso, el aparato familiar, el aparato político, el aparato sindical, el aparato de información, el aparato "cultural", etcétera.

Ahora bien, en las formaciones sociales del modo de producción "servil" (comúnmente llamado feudal) comprobamos que, aunque existe (no sólo a partir de la monarquía absoluta sino desde los primeros estados antiguos conocidos) un aparato represivo de Estado único, formalmente muy parecido al que nosotros conocemos, la cantidad de aparatos ideológicos de Estado es menor y su individualidad diferente. Comprobamos, por ejemplo, que la Iglesia (aparato ideológico de Estado religioso) en la Edad Media acumulaba numerosas funciones (en especial las escolares y culturales) hoy atribuidas a muchos aparatos ideológicos de Estado diferentes, nuevos con respecto al pasado que evocamos. Junto a la Iglesia existía el aparato ideológico de Estado familiar, que cumplía un considerable rol, no comparable con el que cumple en las formaciones sociales capitalistas. A pesar de las apariencias, la iglesia y la familia no eran los únicos aparatos ideológicos de Estado. Existía también un aparato ideológico de Estado político (los Estados Generales, el Parlamento, las distintas facciones y ligas políticas, antecesoras de los partidos políticos modernos, y todo el sistema político de comunas libres, luego de las ciudades). Existía asimismo un poderoso aparato ideológico de Estado "pre-sindical", si podemos arriesgar esta expresión forzosamente anacrónica (las poderosas cofradías de comerciantes, de banqueros, y también las asociaciones de *compagnons**, etcétera). Las edicio-

* Antiguamente, obreros pertenecientes a un mismo gremio (*compagnonnage*). [N. del T.]

nes y la información también tuvieron un innegable desarrollo, asi como los espectáculos, al comienzo partes integrantes de la iglesia y luego cada vez más independientes de ella.

Ahora bien, es absolutamente evidente que en el período histórico pre-capitalista que acabamos de examinar a grandes rasgos, *existía un aparato ideológico de Estado dominante, la Iglesia*, que concentraba no sólo las funciones religiosas sino también las escolares y buena parte de las funciones de información y "cultura". Si toda la lucha ideológica del siglo XVI al XVII, desde la primera ruptura de la Reforma, se *concentró* en la lucha anticlerical y antirreligiosa, ello no sucedió por azar sino a causa de la posición dominante del aparato ideológico de Estado religioso.

La revolución francesa tuvo ante todo por objetivo y resultado no sólo trasladar el poder de Estado de la aristocracia feudal a la burguesía capitalista-comercial, romper parcialmente el antiguo aparato represivo de Estado y reemplazarlo por uno nuevo (el ejército nacional popular, por ejemplo), sino también atacar el aparato ideológico de Estado nº 1, la iglesia. De allí la constitución civil del clero, la confiscación de los bienes de la iglesia y la creación de nuevos aparatos ideológicos de Estado para reemplazar el aparato ideológico de Estado religioso en su rol dominante.

Naturalmente, las cosas no fueron simples: lo prueba el Concordato, la restauración, y la larga lucha de clases entre la aristocracia terrateniente y la burguesía industrial durante todo el siglo XIX para imponer la hegemonía burguesa sobre las funciones desempeñadas hasta entonces por la iglesia, ante todo en la escuela. Puede decirse que la burguesía se apoyó en el nuevo aparato ideológico de Estado político, democrático-parlamentario, implantado en los primeros años de la Revolución, restaurado luego por algunos meses, después de largas y violentas luchas, en 1848, y durante decenas de años después de la caída del Segundo Imperio, para

dirigir la lucha contra la iglesia y apoderarse de sus funciones ideológicas, en resumen, para asegurar no sólo su hegemonía política sino también la hegemonía ideológica indispensable para la reproducción de las relaciones capitalistas de producción.

Por esto nos creemos autorizados para ofrecer la tesis siguiente, con todos los riesgos que implica. Pensamos que el aparato ideológico de Estado que ha sido colocado en posición dominante en las formaciones capitalistas maduras, como resultado de una violenta lucha de clase política e ideológica contra el antiguo aparato ideológico de Estado dominante, es el *aparato ideológico escolar.*

Esta tesis puede parecer paradójica, si es cierto que cualquier persona acepta —dada la representación ideológica que la burguesía quería darse a sí misma y dar a las clases que explota— que el aparato ideológico de Estado dominante en las formaciones sociales capitalistas no es la escuela sino el aparato de Estado político, es decir, el régimen de democracia parlamentaria combinado del sufragio universal y las luchas partidarias.

No obstante, la historia, incluso la historia reciente, demuestra que la burguesía pudo y puede adaptarse perfectamente a aparatos ideológicos de Estado políticos distintos de la democracia parlamentaria: el Primer y Segundo Imperio, la Monarquía Constitucional (Luis XVIII, Carlos X), la Monarquía parlamentaria (Luis Felipe), la democracia presidencial (de Gaulle), por hablar sólo de Francia. En Inglaterra las cosas son todavía más evidentes. La revolución fue allí particularmente lograda desde el punto de vista burgués ya que, contrariamente a lo ocurrido en Francia —donde la burguesía, a causa de la necedad de la pequeña nobleza, tuvo que aceptar su elevación al poder por intermedio de "jornadas revolucionarias" plebeyas y campesinas, que le costaron terriblemente caras—, la burguesía inglesa pudo "llegar a un acuerdo" con la aristocracia y "compartir"

con ella el poder de Estado y el uso del aparato de Estado durante mucho tiempo (¡paz entre todos los hombres de buena voluntad de las clases dominantes!). En Alemania las cosas son aún más asombrosas, pues la burguesía imperialista hizo su estruendosa entrada en la historia (antes de "atravesar" la República de Weimar y entregarse al nazismo), bajo un aparato ideológico de Estado político en el que los junkers imperiales (Bismark es el símbolo), su ejército y su policía le servían de escudo y de equipo dirigente.

Por eso creemos tener buenas razones para pensar que detrás del funcionamiento de su aparato ideológico de Estado político, que ocupaba el primer plano, lo que la burguesía pone en marcha como aparato ideológico de Estado nº 1, y por lo tanto dominante, es el aparato escolar que reemplazó en sus funciones al antiguo aparato ideológico de Estado dominante, es decir, la Iglesia. Se podría agregar: la pareja Escuela-Familia ha reemplazado a la pareja Iglesia-Familia.

¿Por qué el aparato escolar es realmente el aparato ideológico de Estado dominante en las formaciones sociales capitalistas y cómo funciona?

Por ahora nos limitaremos a decir que:

1) Todos los aparatos ideológicos de Estado, sean cuales fueren, concurren al mismo resultado: la reproducción de las relaciones de producción, es decir, las relaciones capitalistas de explotación.

2) Cada uno de ellos concurre a ese resultado único de la manera que le es propia: el aparato político sometiendo a los individuos a la ideología política de Estado, la ideología "democrática", "indirecta" (parlamentaria) o "directa" (plebiscitaria o fascista); el aparato de información atiborrando a todos los "ciudadanos" mediante la prensa, la radio, la televisión, con dosis diarias de nacionalismo, chauvinismo, liberalismo, moralismo, etcétera. Lo mismo sucede con el aparato cultural (el rol

de los deportes es de primer orden en el chauvinismo), etcétera; el aparato religioso recordando en los sermones y en otras grandes ceremonias de nacimiento, casamiento, o muerte que el hombre sólo es polvo, salvo que sepa amar a sus hermanos hasta el punto de ofrecer su otra mejilla a quien le abofeteó la primera. El aparato familiar..., no insistimos más.

3) Este concierto está dominado por una partitura única, ocasionalmente perturbada por contradicciones, las de restos de las antiguas clases dominantes, las de proletarios y sus organizaciones: la partitura de la ideología de la clase actualmente dominante que integra en su música los grandes temas del humanismo de los ilustres antepasados que, antes del cristianismo, hicieron el milagro griego y después la grandeza de Roma, la ciudad eterna, y los temas del interés, particular y general, etc., nacionalismo, moralismo y economismo.

4) No obstante, un aparato ideológico de Estado cumple muy bien el rol dominante de ese concierto, aunque no se presten oídos a su música: ¡tan silenciosa es! Se trata de la Escuela.

Toma a su cargo a los niños de todas las clases sociales desde el jardín de infantes, y desde el jardín de infantes les inculca —con nuevos y viejos métodos, durante muchos años, precisamente aquellos en los que el niño, atrapado entre el aparato de Estado-familia y el aparato de Estado-escuela, es más vulnerable— "habilidades" recubiertas por la ideología dominante (el idioma, el cálculo, la historia natural, las ciencias, la literatura) o, más directamente, la ideología dominante en estado puro (moral, instrucción cívica, filosofía).

Hacia el sexto año, una gran masa de niños cae "en la producción": son los obreros o los pequeños campesinos. Otra parte de la juventud escolarizable continúa: bien que mal se encamina y termina por cubrir puestos de pequeños y medianos cuadros, empleados, funciona-

rios pequeños y medianos, pequeño-burgueses de todo tipo.

Una última parte llega a la meta, ya sea para caer en la semidesocupación intelectual, ya para proporcionar, además de los "intelectuales del trabajador colectivo", los agentes de la explotación (capitalistas, empresarios), los agentes de la represión (militares, policías, políticos, administradores, etc.) y los profesionales de la ideología (sacerdotes de todo tipo, la mayoría de los cuales son "laicos" convencidos).

Cada grupo está prácticamente provisto de la ideología que conviene al rol que debe cumplir en la sociedad de clases: rol de explotado (con "conciencia profesional", "moral", "cívica", "nacional" y apolítica altamente "desarrollada"); rol de agente de la explotación (saber mandar y hablar a los obreros: las "relaciones humanas"); de agentes de la represión (saber mandar y hacerse obedecer "sin discutir" o saber manejar la demagogia de la retórica de los dirigentes políticos), o de profesionales de la ideología que saben tratar a las conciencias con el respeto, es decir el desprecio, el chantaje, la demagogia convenientes adaptados a los acentos de la Moral, la Virtud, la "Trascendencia", la Nación, el rol de Francia en el Mundo, etcétera.

Por supuesto, muchas de esas virtudes contrastadas (modestia, resignación, sumisión por una parte, y por otra cinismo, desprecio, altivez, seguridad, grandeza, incluso bien decir y habilidad) se enseñan también en la familia, la iglesia, el ejército, en los buenos libros, en los filmes, y hasta en los estadios. Pero ningún aparato ideológico de Estado dispone durante tantos años de la audiencia obligatoria (y, por si fuera poco, gratuita...), 5 a 6 días sobre 7 a razón de 8 horas diarias, de formación social capitalista.

Ahora bien, con el aprendizaje de algunas habilidades recubiertas en la inculcación masiva de la ideología de la clase dominante, se reproduce gran parte de las *relaciones de producción* de una formación social capita-

lista, es decir, las relaciones de explotados a explotadores y de explotadores a explotados. Naturalmente, los mecanismos que producen este resultado vital para el régimen capitalista están recubiertos y disimulados por una ideología de la escuela universalmente reinante, pues ésta es una de las formas esenciales de la ideología burguesa dominante: una ideología que representa a la escuela como un medio neutro, desprovisto de ideología (puesto que es...laico), en el que maestros respetuosos de la "conciencia" y la "libertad" de los niños que les son confiados (con toda confianza) por sus "padres" (que también son libres, es decir, propietarios de sus hijos), los encaminan hacia la libertad, la moralidad y la responsabilidad de adultos mediante su propio ejemplo, los conocimientos, la literatura y sus virtudes "liberadoras".

Pido perdón por esto a los maestros que, en condiciones espantosas, intentan volver contra la ideología, contra el sistema y contra las prácticas de que son prisioneros, las pocas armas que pueden hallar en la historia y el saber que ellos "enseñan". Son una especie de héroes. Pero no abundan, y muchos (la mayoría) no tienen siquiera la más remota sospecha del "trabajo" que el sistema (que los rebasa y aplasta) les obliga a realizar y, peor aún, ponen todo su empeño e ingenio para cumplir con la última directiva (¡los famosos métodos nuevos!). Están tan lejos de imaginárselo que contribuyen con su devoción a mantener y alimentar esta representación ideológica de la escuela, que la hace tan "natural" e indispensable, y hasta bienhechora, a los ojos de nuestros contemporáneos como la iglesia era "natural", indispensable y generosa para nuestros antepasados hace algunos siglos.

En realidad, la iglesia es reemplazada hoy por la escuela en su rol de *aparato ideológico* de *Estado dominante*. Está combinada con la familia, como antes lo estuvo la iglesia. Se puede afirmar entonces que la crisis, de una profundidad sin precedentes, que en el mundo sacu-

de el sistema escolar en tantos Estados, a menudo paralela a la crisis que conmueve al sistema familiar (ya anunciada en el *Manifiesto*), tiene un sentido político si se considera que la escuela (y la pareja escuela-familia) constituye el aparato ideológico de Estado dominante. Aparato que desempeña un rol determinante en la reproducción de las relaciones de producción de un modo de producción amenazado en su existencia por la lucha de clases mundial.

Acerca de la ideología

Al enunciar el concepto de aparato ideológico de Estado, al decir que los AIE "funcionan con la ideología", invocamos una realidad: la ideología, de la que es necesario decir algunas palabras.

Se sabe que la expresión "ideología" fue forjada por Cabanis, Destutt de Tracy y sus amigos, quienes le asignaron por objeto la teoría (genética) de las ideas. Cuando Marx retoma el término 50 años después le da, desde sus obras de juventud, un sentido muy distinto. La ideología pasa a ser el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o un grupo social. La lucha ideológico-política llevada por Marx desde sus artículos de la *Gaceta Renana* debía confrontarlo muy pronto con esta realidad y obligarlo a profundizar sus primeras intuiciones.

Sin embargo, tropezamos aquí con una paradoja sorprendente. Todo parecía llevar a Marx a formular una teoría de la ideología. De hecho, después de los Manuscritos del 44 la *Ideología alemana* nos ofrece una teoría explícita de la ideología, pero...no es marxista (lo veremos en seguida). En cuanto a *El Capital*, si bien contiene muchas indicaciones para una teoría de las ideologías (la más visible: la ideología de los economistas vulgares), no contiene esta teoría misma; ella depende en

gran parte de una teoría de la ideología en general. Desearía correr el riesgo de proponer un primer y muy esquemático esbozo. Las tesis que voy a enunciar no son por cierto improvisadas, pero sólo pueden ser sostenidas y probadas, es decir confirmadas o rectificadas, por estudios y análisis más profundos.

La ideología no tiene historia

Una advertencia para exponer la razón de principio que, a mi parecer, si bien no fundamenta, por lo menos autoriza el proyecto de una teoría de la ideología en *general* y no de una teoría *de las* ideologías particulares, que siempre expresan, cualquiera que sea su forma (religiosa, moral, jurídica, política), *posiciones de clase.*

Evidentemente, será necesario emprender una teoría de las ideologías bajo la doble relación que acaba de señalarse. Se verá entonces que una teoría *de las* ideologías se basa en última instancia en la historia de las formaciones sociales, por lo tanto de los modos de producción combinados en ésta y de las luchas de clases que en ellas se desarrollan.

Resulta claro en ese sentido que no puede tratarse de una teoría *de las* ideologías *en general*, pues *las* ideologías (definidas bajo la doble relación indicada: particular y de clase) tienen una historia cuya determinación, aunque les concierne, en última instancia se halla sin duda situada fuera de las ideologías exclusivamente.

En cambio, si puedo presentar el proyecto de una teoría de *la* ideología *en general*, y si esta teoría es uno de los elementos del cual dependen *las* teorías *de las* ideologías, esto implica una proposición de apariencia paradójica, que enunciaré en los siguientes términos: *la ideología no tiene historia.*

Es sabido que esa fórmula figura con toda sus letras en un pasaje de la *Ideología alemana*. Marx la enuncia al referirse a la metafísica que, dice, no tiene más histo-

ria que la moral (sobreentendido: y que las otras formas de la ideología).

En la *Ideología alemana* esta fórmula aparece en un contexto claramente positivista. La ideología es concebida como pura ilusión, puro sueño, es decir, nada. Toda su realidad está fuera de sí misma. La ideología es pensada por lo tanto como una construcción imaginaria cuyo estatuto es exactamente similar al estatuto teórico del sueño en los autores anteriores a Freud. Para estos autores, el sueño era el resultado puramente imaginario, es decir nulo, de "residuos diurnos" presentados bajo una composición y un orden arbitrarios, además a veces "invertidos" y, resumiendo, "en desorden". Para ellos el sueño era lo imaginario vacío y nulo, *bricolé* arbitrariamente, con los ojos cerrados, con residuos de la única realidad plena y positiva, la del día. Este es exactamente el estatuto de la filosofía y de la ideología en la *Ideología alemana* (puesto que la filosofía es la ideología por excelencia).

La ideología es pues para Marx un *bricolage* imaginario, un puro sueño, vacío y vano, constituido con los "residuos diurnos" de la única realidad plena y positiva, la de la historia concreta de individuos concretos, materiales, que producen materialmente su existencia. En este sentido, en la *Ideología alemana* la ideología no tiene historia; su historia está fuera de ella, allí donde existe la única historia existente, la de los individuos concretos, etc. La tesis de que la ideología no tiene historia es en la *Ideología alemana* una tesis puramente negativa ya que significa a la vez:

1) La ideología no es nada en tanto que es puro sueño (fabricado no se sabe por qué potencia, a menos que lo sea por la alienación de la división del trabajo, pero en tal caso también se trata de una determinación *negativa*).

2) La ideología no tiene historia, lo cual no quiere decir en absoluto que no tenga historia (al contrario, puesto que no es más que el pálido reflejo, vacío e in-

sentido, de la historia real), sino que no tiene historia *propia*.

Ahora bien, la tesis que deseo defender, retomando formalmente los términos de la *Ideología alemana* ("la ideología no tiene historia"), es radicalmente diferente de la tesis positivista-historicista de la *Ideología alemana*.

Por una parte, puedo sostener que *las* ideologías *tienen una historia propia* (aunque esté determinada en última instancia por la lucha de clases); y, por otra, puedo sostener al mismo tiempo que *la* ideología *en general no tiene historia*, pero no en un sentido negativo (su historia está fuera de ella), sino en un sentido absolutamente positivo.

Este sentido es positivo si realmente es propio de la ideología el estar dotada de una estructura y un funcionamiento tales que la constituyen en una realidad no-histórica, es decir *omnihistórica*, en el sentido en que esa estructura y ese funcionamiento, bajo una misma forma, inmutable, están presentes en lo que se llama la historia toda, en el sentido en que el *Manifiesto* define la historia como historia de la lucha de clases, es decir, como historia de las sociedades de clases.

Para proveer aquí un hito teórico, retomando esta vez el ejemplo del sueño según la concepción freudiana, diré que nuestra proposición ("la ideología no tiene historia") puede y debe —de una manera que no tiene nada de arbitraria sino que, por el contrario, es teóricamente necesaria, pues existe un lazo orgánico entre las dos proposiciones— ser puesta en relación directa con aquella proposición de Freud que afirma que el *inconsciente es eterno*, o sea, que no tiene historia.

Si eterno no quiere decir trascendente a toda historia (temporal), sino omnipresente, transhistórico y, por lo tanto, inmutable en su forma en todo el transcurso de la historia, yo retomaré palabra por palabra la expresión de Freud y escribiré: *la ideología es eterna*, igual que el inconsciente, y agregaré que esta compa-

ración me parece teóricamente justificada por el hecho de que la eternidad del inconsciente está en relación con la eternidad de la ideología en general.

He aquí por qué me creo autorizado, al menos presuntivamente, para proponer una teoría de la ideología en general, en el sentido en que Freud presentó una teoría del inconsciente en general.

Para simplificar la expresión, teniendo en cuenta lo dicho sobre las ideologías será conveniente emplear la palabra ideología a secas para designar la ideología en general, de la cual acabo de decir que no tiene historia o, lo que es igual, que es eterna, es decir, omnipresente bajo su forma inmutable, en toda la historia (= la historia de las formaciones sociales incluyendo las clases sociales). En efecto, me limito provisoriamente a las "sociedades de clase" y a su historia.

La ideología es una "representación" de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia

Para abordar la tesis central sobre la estructura y el funcionamiento de la ideología, deseo presentar primeramente dos tesis, una negativa y otra positiva. La primera se refiere al objeto "representado" bajo la forma imaginaria de la ideología, la segunda a la materialidad de la ideología.

Tesis 1: la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.

Comúnmente se dice de las ideologías religiosa, moral, jurídica, política, etc. que son otras tantas "concepciones del mundo". Por supuesto se admite, a menos que se viva una de esas ideologías como la verdad (por ejemplo si se "cree" en Dios, el Deber, la Justicia, etc.), que esa ideología de la que se habla desde el punto de vista

crítico, examinándola como un etnólogo lo hace con los mitos de una "sociedad primitiva", que esas "concepciones del mundo" son en gran parte imaginarias, es decir, que no "corresponden a la realidad".

Sin embargo, aun admitiendo que no correspondan a la realidad, y por lo tanto que constituyan una ilusión, se admite que aluden a la realidad, y que basta con "interpretarlas" para encontrar en su representación imaginaria del mundo la realidad misma de ese mundo (ideología = *ilusión/alusión*).

Existen diferentes tipos de interpretación; los más conocidos son el mecanicista, corriente en el siglo XVIII (Dios es la representación imaginaria del Rey real), y la interpretación "*hermenéutica*" inaugurada por los primeros Padres de la Iglesia y adoptada por Feuerbach y la escuela teológico-filosófica surgida de él, ejemplificada por el teólogo Barth. (Para Feuerbach, por ejemplo, Dios es la esencia del Hombre real.) Voy a lo esencial al decir que, con tal que se interprete la transposición (y la inversión) imaginaria de la ideología, se llega a la conclusión de que en la ideología "los hombres se representan en forma imaginaria sus condiciones reales de existencia".

Lamentablemente, esta interpretación deja en suspenso un pequeño problema: ¿por qué los hombres "necesitan" esta transposición imaginaria de sus condiciones reales de existencia para "representarse" sus condiciones de existencia reales?

La primera respuesta (la del siglo VIII) propone una solución simple: ello es culpa de los Curas o de los Déspotas que "forjaron" las "Bellas mentiras" para que los hombres, creyendo obedecer a Dios, obedezcan en realidad a los Curas o a los Déspotas, por lo general aliados en la impostura, ya que los Curas se hallan al servicio de los Déspotas o viceversa, según la posición política de dichos "teóricos". Existe pues una causa de la transposición imaginaria de las condiciones reales de existencia: la existencia de un pequeño grupo de hom-

bres cínicos que basan su dominación y explotación del "pueblo" en una representación falseada del mundo que han imaginado para esclavizar los espíritus mediante el dominio de su imaginación.

La segunda respuesta (la de Feuerbach, adoptada al pie de la letra por Marx en sus *Obras de juventud*) es más "profunda", pero igualmente falsa. También ella busca y encuentra una causa de la transposición y la deformación imaginaria de las condiciones reales de existencia de los hombres (en una palabra, de la alienación en lo imaginario de la representación de las condiciones de existencia de los hombres). Esta causa no son ya los curas ni los déspotas, ni su propia imaginación activa y la imaginación pasiva de sus víctimas. Esta causa es la alienación material que reina en las condiciones de existencia de los hombres mismos. Es así como Marx defiende en la *Cuestión judía* y otras obras la idea feuerbachiana de que los hombres se forman una representación alienada (= imaginaria) de sus condiciones de existencia porque esas condiciones son alienantes (en los *Manuscritos del 44*, porque esas condiciones están dominadas por la esencia de la sociedad alienada: el *"trabajo alienado"*).

Todas estas interpretaciones toman al pie de la letra la tesis que suponen y sobre la cual se basan: que en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en una ideología están reflejadas las condiciones de existencia de los hombres, y por lo tanto su mundo real.

Ahora bien, repito aquí una tesis que ya he anticipado: no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los "hombres" "se representan" en la ideología sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia. Tal relación es el punto central de toda representación ideológica, y por lo tanto imaginaria, del mundo real. En esa relación está contenida la "causa" que debe dar cuenta de la deformación imaginaria de la representación ideológica del mundo real. O más bien, para dejar

en suspenso el lenguaje causal, es necesario emitir la tesis de que es *la naturaleza imaginaria* de esa relación la que sostiene toda la deformación imaginaria que se puede observar (si no se vive en su verdad) en toda ideología.

Para utilizar un lenguaje marxista, si bien aceptamos que la representación de las condiciones reales de existencia de los individuos que se desempeñan como agentes de la producción, de la explotación, de la represión, de la ideologización y de la práctica científica, está determinada en última instancia por las relaciones de producción y las relaciones derivadas de ellas, diremos lo siguiente: toda ideología, en su deformación necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven.

Si esto es así, la pregunta sobre la "causa" de la deformación imaginaria de las relaciones reales en la ideología desaparece y debe ser reemplazada por otra: ¿por qué la representación dada a los individuos de su relación (individual) con las relaciones sociales que gobiernan sus condiciones de existencia y su vida colectiva e individual es necesariamente imaginaria? ¿Y cuál es la naturaleza de este ente imaginario? La cuestión así planteada halla solución en la existencia de una "camarilla"[14] de individuos (curas o déspotas) autores de la gran mistificación ideológica, o bien en el carácter

[14] Utilizo adrede este término tan moderno. Pues aun en esferas comunistas es lamentablemente moneda corriente "explicar" las desviaciones políticas (oportunismo de derecha o de izquierda) por la acción de una "camarilla".

alienado del mundo real. Veremos el porqué al desarrollar nuestra exposición. Por el momento, no iremos más lejos.

Tesis 2: la ideología tiene una existencia material.

Ya hemos tocado esta tesis al decir que las "ideas" o "representaciones", etc. de las que parece compuesta la ideología, no tienen existencia ideal, idealista, espiritual, sino material. Hemos sugerido incluso que la existencia ideal, idealista, espiritual de las "ideas" deriva exclusivamente de una ideología de la "idea" y de la ideología y, agreguemos, de una ideología de lo que parece "fundar" esta concepción desde la aparición de las ciencias, es decir, lo que los que practican las ciencias se representan, en su ideología espontánea, como las "ideas", verdaderas o falsas. Por supuesto que esta tesis, presentada bajo la forma de una afirmación, no está demostrada. Pedimos solamente que se le conceda, digamos en nombre del materialismo, un juicio previo simplemente favorable. Para su demostración serían necesarios extensos razonamientos.

En efecto, para avanzar en nuestro análisis de la naturaleza de la ideología necesitamos una tesis presuntiva de la existencia no espiritual sino material de las "ideas" u otras "representaciones". O nos es simplemente útil para que aparezca más claramente lo que todo análisis más o menos serio de una ideología cualquiera muestra inmediatamente de manera empírica a todo observador, aun al que no posea gran sentido crítico. Cuando nos referimos a los aparatos ideológicos de Estado y a sus prácticas, hemos dicho que todos ellos son la realización de una ideología (ya que la unidad de esas diferentes ideologías particulares —religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc.— está asegurada por su subordinación a la ideología dominante). Retomamos esta tesis: en un aparato y su práctica, o sus prácticas, existe siempre una ideología. Tal existencia es material.

Por supuesto, la existencia material de la ideología en un aparato y sus prácticas no posee la misma modalidad que la existencia material de una baldosa o un fusil. Pero aun con riesgo de que se nos tilde de neoaristotélicos (señalemos que Marx sentía gran estima por Aristóteles) diremos que "la materia se dice en varios sentidos" o más bien que existe bajo diferentes modalidades, todas en última instancia arraigadas en la materia "física".

Dicho esto, veamos lo que pasa en los "individuos" que viven en la ideología, o sea con una representación determinada del mundo (religiosa, moral, etc.) cuya deformación imaginaria depende de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia, es decir, en última instancia, con las relaciones de producción y de clase (ideología = relación imaginaria con las relaciones reales). Diremos que esta relación está dotada de existencia material.

He aquí entonces lo que se puede comprobar. Un individuo cree en Dios, o en el Deber, o en la Justicia, etcétera. Tal creencia depende (para todo el mundo, o sea, para todos los que viven en una representación ideológica de la ideología, que reduce la ideología a ideas dotadas por definición de existencia espiritual) de las ideas de dicho individuo, por lo tanto, de él mismo en tanto sujeto poseedor de una conciencia en la cual están contenidas las ideas de su creencia. A través de lo cual, es decir, mediante el dispositivo "conceptual" perfectamente ideológico así puesto en juego (el sujeto dotado de una conciencia en la que forma o reconoce libremente las ideas en que cree), el comportamiento (material) de dicho sujeto deriva de él naturalmente.

El individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, además, participa de ciertas prácticas reguladas, que son las del aparato ideológico del cual "dependen" las ideas que él ha elegido libremente, con toda conciencia, en su calidad de sujeto. Si cree en Dios, va a la iglesia para

asistir a la misa, se arrodilla, reza, se confiesa, hace penitencia (antes ésta era material en el sentido corriente del término) y naturalmente se arrepiente, y continúa, etc. Si cree en el deber tendrá los comportamientos correspondientes, inscritos en prácticas rituales "conformes a las buenas costumbres". Si cree en la justicia, se someterá sin discutir a las reglas del derecho, podrá incluso protestar cuando sean violadas, firmar petitorios, tomar parte en una manifestación, etcétera.

Comprobamos en todo este esquema que la representación ideológica de la ideología está obligada a reconocer que todo "sujeto" dotado de una "conciencia" y que cree en las "ideas" que su "conciencia" le inspira y acepta libremente, debe "*actuar* según sus ideas", debe por lo tanto traducir en los actos de su práctica material sus propias ideas de sujeto libre. Si no lo hace, eso "no está bien".

En realidad, si no hace lo que debería hacer en función de lo que cree, hace entonces otra cosa, lo cual —siempre en función del mismo esquema idealista— da a entender que tiene otras ideas que las que proclama y que actúa según esas otras ideas, como hombre "inconsecuente" ("nadie es malvado voluntariamente"), cínico, o perverso.

En todos los casos, la ideología de la ideología reconoce, a pesar de su deformación imaginaria, que las "ideas" de un sujeto humano existen o deben existir en sus actos, y si eso no sucede, le proporciona otras ideas correspondientes a los actos (aun perversos) que el sujeto realiza.

Esa ideología habla de actos: nosotros hablaremos de actos insertos en *prácticas*. Y destacaremos que tales prácticas están reguladas por *rituales* en los cuales se inscriben, en el seno de la *existencia material de un aparato ideológico*, aunque sólo sea de una pequeña parte de ese aparato: una modesta misa en una pequeña iglesia, un entierro, un *match* de pequeñas proporciones en una sociedad deportiva, una jornada de clase en una

escuela, una reunión o un mitin de un partido político, etcétera.

Debemos además a la "dialéctica" defensiva de Pascal la maravillosa fórmula que nos permitirá trastrocar el orden del esquema nocional de la ideología. Pascal dijo, poco más o menos: "Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis". Trastroca así escandalosamente el orden de las cosas, aportando, como Cristo, la división en lugar de la paz y, por añadidura, el escándalo mismo, lo que es muy poco cristiano (¡pues desdichado aquel por quien el escándalo llega al mundo!). Bendito escándalo que le hizo mantener, por un acto de desafío jansenista, un lenguaje que designa la realidad en persona.

Se nos permitirá dejar a Pascal con sus argumentos de lucha ideológica en el seno del aparato ideológico de Estado religioso de su tiempo. Y se nos dejará usar un lenguaje más directamente marxista, si es posible, pues entramos en terrenos todavía mal explorados.

Diremos pues, considerando solo un sujeto (un individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material, en tanto *esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto.* Naturalmente los cuatro adjetivos "materiales" inscritos en nuestra proposición deben ser afectados por modalidades diferentes, ya que la materialidad de un desplazamiento para ir a misa, del acto de arrodillarse, de un ademán para persignarse o para indicar *mea culpa*, de una frase, de una oración, de un acto de contrición, de una penitencia, de una mirada, de un apretón de manos, de un discurso verbal externo o de un discurso verbal "interno" (la conciencia), no son una sola y misma materialidad. Dejamos en suspenso la teoría de la diferencia de las modalidades de la materialidad.

En esta presentación trastrocada de las cosas, no nos encontramos en absoluto ante un "trastrocamiento",

pues comprobamos que ciertas nociones han desaparecido pura y simplemente de nuestra nueva presentación, en tanto que, por el contrario, otras subsisten y aparecen nuevos términos.

Ha desaparecido: el término *ideas.*

Subsisten: los términos *sujeto, conciencia, creencia, actos.*

Aparecen: los términos *prácticas, rituales, aparato ideológico.*

No se trata pues de un trastrocamiento (salvo en el sentido en que se dice que un gobierno se ha trastrocado), sino de un reordenamiento (de tipo no-ministerial) bastante extraño, pues obtenemos el siguiente resultado.

Las ideas en tanto tales han desaparecido (en tanto dotadas de una existencia ideal, espiritual), en la misma medida en que se demostró que su existencia estaba inscrita en los actos de las prácticas reguladas por los rituales definidos, en última instancia, por un aparato ideológico. Se ve así que el sujeto actúa en la medida en que es actuado por el siguiente sistema (enunciado en su orden de determinación real): ideología existente en un aparato ideológico material que prescribe prácticas materiales reguladas por un ritual material, prácticas éstas que existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia según su creencia.

Pero esta misma presentación prueba que hemos conservado las nociones siguientes: sujeto, conciencia, creencia, actos. De esta secuencia extraemos luego el término central, decisivo, del que depende todo: la noción de *sujeto.*

Y enunciamos en seguida dos tesis conjuntas:

1) No hay práctica sino por y bajo una ideología.

2) No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos.

Podemos pasar ahora a nuestra tesis central.

La ideología interpela a los individuos como sujetos

Esta tesis viene simplemente a explicitar nuestra última proposición: la ideología sólo existe por el sujeto y para los sujetos. O sea: sólo existe ideología para los sujetos concretos, y esta destinación de la ideología es posible solamente por el sujeto: es decir *por la categoría de sujeto* y su funcionamiento.

Con esto queremos decir que aun cuando no aparece bajo esta denominación (el sujeto) hasta el advenimiento de la ideología burguesa, ante todo con el advenimiento de la ideología jurídica,[15] la categoría de sujeto (que puede funcionar bajo otras denominaciones: por ejemplo, en Platón, el alma, Dios, etc.) es la categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera que sea su determinación (particular o de clase) y cualquiera que sea su fecha histórica, ya que la ideología no tiene historia.

Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos en seguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la "constitución" de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento.

Para comprender claramente lo que sigue es necesario tener presente que tanto el autor de estas líneas como el lector que las lee son sujetos y, por lo tanto, sujetos ideológicos (proposición tautológica), es decir que tanto el autor como el lector de estas líneas viven "espontáneamente" o "naturalmente" en la ideología, en el sentido en que hemos dicho que "el hombre es por naturaleza un animal ideológico".

Que el autor, al escribir las líneas de un discurso que

15 Que utiliza la categoría jurídica de "sujeto de derecho" para convertirla en una noción ideológica: el hombre es por naturaleza un sujeto.

pretende ser científico, esté completamente ausente, como "sujeto", de "su" discurso científico (pues todo discurso científico es por definición un discurso sin sujeto y sólo hay "sujeto de la ciencia" en una ideología de la ciencia), es otra cuestión, que por el momento dejaremos de lado.

Tal como dijo admirablemente San Pablo, es en el "Logos" (entendamos, en la ideología) donde tenemos "el ser, el movimiento y la vida". De allí resulta que, tanto para ustedes como para mí, la categoría de sujeto es una "evidencia" primera (las evidencias son siempre primeras): está claro que ustedes y yo somos sujetos (libres, morales, etc.). Como todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra "designa una cosa" o "posee una significación" (incluyendo por lo tanto las evidencias de la "transparencia" del lenguaje), esta "evidencia" de que ustedes y yo somos sujetos —y el que esto no constituya un problema— es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental.[16] En efecto, es propio de la ideología imponer (sin parecerlo, dado que son "evidencias") las evidencias como evidencias que no podemos dejar de *reconocer*, y ante las cuales tenemos la inevitable y natural reacción de exclamar (en voz alta o en el "silencio de la conciencia"): "¡Es evidente! ¡Eso es! ¡Es muy cierto!"

En esta reacción se ejerce la función de *reconocimiento* ideológico que es una de las dos funciones de la ideología como tal (su contrario es la función de *desconocimiento*).

Tomemos un ejemplo muy "concreto": todos nosotros tenemos amigos que cuando llaman a nuestra puerta y nosotros preguntamos "¿quién es?" a través de la puerta cerrada, responden (pues es "evidente") "¡Soy yo!" De hecho, nosotros reconocemos que "es ella" o "es él". Abrimos la puerta, y "es cierto que es ella quien está

[16] Los lingüistas y los que se refugian en la lingüística con fines diversos tropiezan a menudo con dificultades que resultan de su desconocimiento del juego de los efectos ideológicos en todos los discursos, incluso los discursos científicos.

allí". Para tomar otro ejemplo, cuando reconocemos en la calle a alguien de nuestro conocimiento, le mostramos que lo hemos reconocido (y que hemos reconocido que nos ha reconocido) diciéndole "¡Buen día, querido amigo!" y estrechándole la mano (práctica material ritual del reconocimiento ideológico de la vida diaria, al menos en Francia; otros rituales en otros lugares).

Con esta advertencia previa y sus ilustraciones concretas, deseo solamente destacar que ustedes y yo somos *siempre ya* sujetos que, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico que nos garantizan que somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles e (naturalmente) irremplazables. La escritura a la cual yo procedo actualmente y la lectura a la cual ustedes se dedican actualmente[17] son, también ellas, desde este punto de vista, rituales de reconocimiento ideológico, incluida la "evidencia" con que pueda imponérseles a ustedes la "verdad" de mis reflexiones o su "falsedad".

Pero reconocer que somos sujetos, y que funcionamos en los rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental (el apretón de manos, el hecho de llamarlo a usted por su nombre, el hecho de saber, aun cuando lo ignore, que usted "tiene" un nombre propio que lo hace reconocer como sujeto único, etc.), tal reconocimiento nos da solamente la "conciencia" de nuestra práctica incesante (eterna) del reconocimiento ideológico —su conciencia, es decir su *reconocimiento*—, pero no nos da en absoluto el *conocimiento* (científico) del mecanismo de este reconocimiento. Ahora bien, en este conocimiento hay que ir a parar si se quiere, mientras se hable en la ideología y desde el seno de la ideología, esbozar un discurso que intente romper con la ideología para atreverse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología.

[17] Obsérvese que ese doble *actualmente* es una nueva prueba de que la ideología es "eterna", ya que esos dos "actualmente" están separados por cualquier intervalo de tiempo. Yo escribo estas líneas el 6 de abril de 1969, ustedes las leerán en cualquier momento.

Entonces, para representar por qué la categoría de sujeto es constitutiva de la ideología, la cual sólo existe al constituir a los sujetos concretos en sujetos, voy a emplear un modo de exposición especial, lo bastante "concreto" como para que sea reconocido, pero suficientemente abstracto como para que sea pensable y pensado dando lugar a un conocimiento.

Diría en una primera fórmula: *toda ideología interpela a los individuos concretos como sujetos concretos*, por el funcionamiento de la categoría de sujeto.

He aquí una proposición que implica que por el momento distinguimos los individuos concretos por una parte y los sujetos concretos por la otra, a pesar de que, en este nivel, no hay sujeto concreto si no está sostenido por un individuo concreto.

Sugerimos entonces que la ideología "actúa" o "funciona" de tal modo que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o "transforma" a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) "¡Eh, usted, oiga!".[18]

Si suponemos que la hipotética escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Por este simple giro físico de 180 grados se convierte en *sujeto*. ¿Por qué? Porque reconoció que la interpelación se dirigía "precisamente" a él y que "era *precisamente* él quien había sido interpelado" (y no otro). La experiencia demuestra que las telecomunicaciones prácticas de la interpelación son tales que la interpelación siempre alcanza al hombre buscado: se trate de un llamado verbal o de un toque de silbato, el interpelado reconoce siempre que era precisamente él a quien se interpelaba. No deja de ser éste un fenómeno extraño que no sólo se explica por

[18] En la práctica policial la interpelación, esa práctica cotidiana sometida a un ritual preciso, adopta una forma completamente especial ya que se ejerce sobre los "sospechosos".

"el sentimiento de culpabilidad", pese al gran número de personas que "tienen algo que reprocharse".

Naturalmente, para comodidad y claridad de la exposición de nuestro pequeño teatro teórico, hemos tenido que presentar las cosas bajo la forma de una secuencia, con un antes y un después, por lo tanto bajo la forma de una sucesión temporal. Hay individuos que se pasean. En alguna parte (generalmente a sus espaldas) resuena la interpelación: "¡Eh, usted, oiga!". Un individuo (en el 90% de los casos aquel a quien va dirigida) se vuelve, creyendo-suponiendo-sabiendo que se trata de él, reconociendo pues que "es precisamente a él" a quien apunta la interpelación. En realidad las cosas ocurren sin ninguna sucesión. La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa.

Podemos agregar que lo que parece suceder así fuera de la ideología (con más exactitud en la calle) pasa en realidad en la ideología. Lo que sucede en realidad en la ideología parece por lo tanto que sucede fuera de ella. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca "soy ideológica". Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) o (caso general): yo estaba en la ideología. Se sabe perfectamente que la acusación de estar en la ideología sólo vale para los otros, nunca para sí (a menos que se sea realmente spinozista o marxista, lo cual respecto de este punto equivale a tener exactamente la misma posición). Esto quiere decir que la ideología no *tiene afuera* (para ella), pero al mismo tiempo *que no es más que afuera* (para la ciencia y la realidad).

Esto lo explicó perfectamente Spinoza doscientos años antes que Marx, quien lo practicó sin explicarlo en detalle. Pero dejemos este punto, pletórico de conse-

cuencias no sólo teóricas sino directamente políticas, ya que de él depende, por ejemplo, toda la teoría de la crítica y de la autocrítica, regla de oro de la práctica de la lucha de clases marxista-leninista.

La ideología interpela, por lo tanto, a los individuos como sujetos. Dado que la ideología es eterna, debemos ahora suprimir la forma de temporalidad con que hemos representado el funcionamiento de la ideología y decir: la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos; esto equivale a determinar que los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: *los individuos son siempre-ya sujetos.* Por lo tanto los individuos son "abstractos" respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya. Esta proposición puede parecer una paradoja.

Sin embargo, el hecho de que un individuo sea siempre-ya sujeto, aun antes de nacer, es la simple realidad, accesible a cualquiera y en absoluto paradójica. Freud demostró que los individuos son siempre "abstractos" respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya, destacando simplemente el ritual que rodeaba a la espera de un "nacimiento", ese "feliz acontecimiento". Cualquiera sabe cuánto y cómo se espera a un niño que va a nacer. Lo que equivale a decir más prosaicamente, si convenimos en dejar de lado los "sentimientos", es decir las formas de la ideología familiar, paternal/maternal/conyugal/fraternal, en las que se espera el niño por nacer: se sabe de antemano que llevará el Apellido de su Padre, tendrá pues una identidad y será irremplazable. Ya antes de nacer el niño es por lo tanto siempre-ya sujeto, está destinado a serlo en y por la configuración ideológica familiar específica en la cual es "esperado" después de haber sido concebido. Inútil decir que esta configuración ideológica familiar está en su unicidad fuertemente estructurada y que en esta estructura implacable más o menos "patológica" (suponiendo que este término tenga un sentido asignable), el antiguo

futuro sujeto debe "encontrar" "su" lugar, es decir "devenir" el sujeto sexual (varón o niña) que ya es por anticipado. Es evidente que esta sujeción y preasignación ideológica y todos los rituales de la crianza y la educación familiares tienen alguna relación con lo que Freud estudió en las formas de las "etapas" pregenitales y genitales de la sexualidad, por lo tanto en la "toma" de lo que Freud señaló, por sus efectos, como el Inconciente. Pero dejemos también este punto.

Avancemos otro paso. Lo que va a retener ahora nuestra atención es la forma en que los "actores" de esta puesta en escena de la interpelación y sus roles específicos son reflejados en la estructura misma de toda ideología.

Un ejemplo: la ideología religiosa cristiana

Como la estructura formal de toda ideología es siempre la misma, nos limitaremos a analizar un solo ejemplo, accesible a todos, el de la ideología religiosa; puntualizamos que puede reproducirse la misma demostración con respecto a la ideología moral, jurídica, política, estética, etcétera.

Consideremos pues la ideología religiosa cristiana. Vamos a emplear una figura retórica y "hacerla hablar", es decir, reunir en un discurso ficticio lo que "dice", no sólo en sus dos Testamentos, en sus teólogos y sus Sermones, sino además en sus prácticas, sus rituales, sus ceremonias y sus sacramentos. La ideología religiosa cristiana dice poco más o menos lo que sigue:

Yo me dirijo a ti, individuo humano llamado Pedro (todo individuo es llamado por su nombre, en sentido pasivo, y nunca es él mismo quien se da su Nombre), para decirte que Dios existe y que tú le debes rendir cuentas. Agrega: es Dios quien se dirige a ti por intermedio de mi voz (ya que la Escritura ha recogido la palabra de Dios, la Tradición la ha transmitido, la Infabilidad Pontificia la fija para siempre en sus puntos "delicados"). Dice: he aquí quién eres tú; ¡tú eres Pedro! ¡He

aquí cuál es tu origen, has sido creado por Dios por la eternidad, aunque hayas nacido en 1920 después de Jesucristo! ¡He aquí tu lugar en el mundo! ¡He aquí lo que debes hacer! ¡Gracias a lo cual, si observas la "ley del amor", serás salvado, tú, Pedro, y formarás parte del Cuerpo Glorioso de Cristo!, etcérera.

Es ése un discurso totalmente conocido y trivial, pero al mismo tiempo totalmente sorprendente. Sorprendente, pues si consideramos que la ideología religiosa se dirige precisamente a los individuos[19] para "transformarlos en sujetos", interpelando al individuo Pedro para hacer de él un sujeto, libre de obedecer o desobedecer al llamado, es decir a las órdenes de Dios: si los llama por su Nombre, reconociendo así que ellos son siempre-ya interpelados como sujetos dotados de una identidad personal (hasta el punto de que el Cristo de Pascal dice: "Por ti yo he derramado esta gota de mi sangre"); si los interpela de tal modo que el sujeto responde "Sí, *¡soy precisamente yo!"*; si obtiene el *reconocimiento* de que ellos ocupan exactamente el lugar que ella les ha asignado como suyo en el mundo, una residencia fija ("¡Es verdad, estoy aquí, obrero, patrón, soldado!") en este valle de lágrimas; si obtiene de ellos el reconocimiento de un destino (la vida o la condena eternas) según el respeto o el desprecio con que traten los "mandamientos de Dios", la Ley convertida en Amor; si todo esto sucede exactamente así (en las prácticas de los muy conocidos rituales del bautismo, de la confirmación, de la comunión, de la confesión y de la extremaunción, etc.), debemos señalar que todo este "procedimiento" que pone en escena sujetos religiosos cristianos está dominado por un fenómeno extraño: tal multitud de sujetos religiosos posibles existe sólo con la condición absoluta de que exista *Otro Sujeto* Unico, Absoluto, a saber, Dios.

Convengamos en designar este nuevo y singular Suje-

[19] Aunque sabemos que el individuo es siempre sujeto, seguimos usando ese término, cómodo por el efecto contrastante que produce.

to con la grafía *Sujeto* con mayúscula, para distinguirlo de los sujetos ordinarios, sin mayúscula.

Resulta entonces que la interpelación a los individuos como sujetos supone la "existencia" de otro Sujeto, Unico y central, en Nombre del cual la ideología religiosa interpela a todos los individuos como sujetos. Todo esto está claramente escrito[20] en las justamente llamadas Escrituras. "En aquellos tiempos, el Señor Dios (Yahvé) habló a Moisés en la zarza. Y el Señor llamó a Moisés: '¡Moisés!' '¡Soy (precisamente) yo!', dijo Moisés, '¡yo soy Moisés tu servidor, habla y yo te escucharé!' y el Señor habló a Moisés y dijo: '*Yo Soy El que Soy* '."

Dios se definió a sí mismo como el Sujeto por excelencia, aquel que es por sí y para sí ("Yo soy Aquel que soy"), y aquel que interpela a su sujeto, el individuo que le está sometido por su interpelación misma, a saber el individuo denominado Moisés. Y Moisés, interpelado-llamado por su Nombre, reconociendo que era "precisamente" él quien era llamado por Dios, reconoce que es sujeto, sujeto *de* Dios, sujeto sometido a Dios, *sujeto por el Sujeto y sometido al Sujeto.* La prueba es que lo obedece y hace obedecer a su pueblo las órdenes de Dios.

Dios es pues el Sujeto, y Moisés, y los innumerables sujetos del pueblo de Dios, sus interlocutores-interpelados: sus *espejos*, sus *reflejos*. ¿Acaso los hombres no fueron creados a *imagen* de Dios? Como toda la reflexión teológica lo prueba, mientras que El "podría" perfectamente prescindir de ellos..., Dios necesita a los hombres, el Sujeto necesita a los sujetos, tanto como los hombres necesitan a Dios, los sujetos necesitan al Sujeto. Mejor dicho: Dios necesita a los hombres, el gran Sujeto necesita a los sujetos incluso en la espantosa inversión de su imagen en ellos (cuando los sujetos se revuelcan en el desenfreno, en el pecado).

Mejor aun: Dios se desdobla y envía su Hijo a la tierra, como simple sujeto "abandonado" por él (la larga

[20] Cito de manera combinada, no textual, pero sí "en espíritu y verdad".

queja del Huerto de los Olivos que termina en la Cruz), sujeto pero también Sujeto, hombre pero Dios, para cumplir aquello para lo cual se prepara la Redención final, la Resurrección del Cristo. Dios necesita pues "hacerse" hombre él mismo, el Sujeto necesita convertirse en sujeto, como para demostrar empíricamente, de manera visible para los ojos, tangible para las manos (véase Santo Tomás) de los sujetos que, si son sujetos sometidos al Sujeto, es únicamente para regresar finalmente, el día del Juicio Final, al seno del Señor, como el Cristo, es decir al Sujeto.[21]

Descifremos en lenguaje teórico esta admirable necesidad del desdoblamiento del *Sujeto en sujetos* y del *Sujeto mismo en sujeto-Sujeto.*

Observamos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Unico y Absoluto es *especular*, es decir en forma de espejo, y *doblemente* especular: este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que *somete* a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), *la garantía* de que se trata precisamente de ellos y de El y de que, al quedar todo en Familia (la Santa Familia: la Familia es por esencia santa), "Dios *reconocerá* en ella a los suyos", es decir que aquellos que hayan reconocido a Dios y se hayan reconocido en El serán salvados.

Resumamos lo que hemos obtenido sobre la ideología en general.

[21] El dogma de la Trinidad es la teoría del desdoblamiento del Sujeto (el Padre) en sujeto (el Hijo) y de su relación especular (el Espíritu Santo).

La estructura especular redoblada de la ideología asegura a la vez:

1) la interpelación de los "individuos" como sujetos,
2) su sujeción al Sujeto,
3) el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y finalmente el reconocimiento del sujeto por él mismo.[22]
4) la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que, con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: "*Así sea*".

Resultado: tomados en este cuádruple sistema de interpelación como sujetos, de sujeción al Sujeto, de reconocimiento universal y de garantía absoluta, los sujetos "marchan", "marchan solos" en la inmensa mayoría de los casos, con excepción de los "malos sujetos" que provocan la intervención ocasional de tal o cual destacamento del aparato (represivo) de Estado. Pero la inmensa mayoría de los (buenos) sujetos marchan bien "solos", es decir con la ideología (cuyas formas concretas están realizadas en los aparatos ideológicos de Estado). Se insertan en las prácticas gobernadas por los rituales a los AIE. "Reconocen" el estado de cosas existente (*das Bestehende*), que "es muy cierto que es así y no de otro modo", que se debe obedecer a Dios, a su conciencia, al cura, a de Gaulle, al patrón, al ingeniero, que se debe "amar al prójimo como a sí mismo", etc. Su conducta concreta, material, no es más que la inscripción en la vida de las admirables palabras de su plegaria "*¡Así sea!*".

Sí, los sujetos "marchan solos". Todo el misterio de este efecto reside en los dos primeros momentos del

[22] Hegel es (sin saberlo) un admirable "teórico" de la ideología, en tanto que "teórico" del Reconocimiento Universal, que lamentablemente terminó en la ideología del Saber Absoluto. Feuerbach es un sorprendente "teórico" de la relación especular, que lamentablemente terminó en la ideología de la Esencia Humana. Si se desea encontrar elementos para desarrollar una teoría de la garantía, es necesario volver a Spinoza.

cuádruple sistema de que acabamos de hablar, o, si se prefiere, en la ambigüedad del término *sujeto.* En la acepción corriente del término, sujeto significa efectivamente 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos; 2) un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión. Esta última connotación nos da el sentido de esta ambigüedad, que no refleja sino el efecto que la produce: el individuo *es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción,* por lo tanto para que "cumpla solo" los gestos y actos de su sujeción. *No hay sujetos sino por y para su sujeción.* Por eso "marchan solos".

"*¡Así sea!*"... Esas palabras, que registran el efecto a obtener, prueban que no es "naturalmente" así ("naturalmente": fuera de esta plegaria, o sea, fuera de la intervención ideológica). Esas palabras prueban que es *necesario* que sea así, para que las cosas sean como deben ser, digámoslo ya: para que la reproducción de las relaciones de producción sea asegurada cada día (incluso en los procesos de producción y circulación) en la "conciencia", o sea, en el comportamiento de los individuos sujetos que ocupan los puestos que la división socio-técnica del trabajo les ha asignado en la producción, la explotación, la represión, la ideologización, la práctica científica, etc. ¿Qué implica realmente ese mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto, de los individuos interpelados como sujetos y de la garantía dada por el Sujeto a los sujetos si aceptan libremente su sometimiento a las "órdenes" del Sujeto? La realidad de ese mecanismo, aquella que es necesariamente *desconocida* en las formas mismas del reconocimiento (ideología = *reconocimiento/desconocimiento)* es efectivamente, en ultima instancia, la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen.

Enero-abril de 1969

P.S. Si bien estas pocas tesis esquemáticas permiten aclarar ciertos aspectos del funcionamiento de la superestructura y de su modo de intervención en la infraestructura, son evidentemente abstractas *y dejan necesariamente en suspenso importantes problemas, sobre los cuales debemos decir unas palabras:*

1) El problema del proceso de conjunto *de la realización de la reproducción de las relaciones de producción.*

Los AIE *contribuyen, como elemento de ese proceso, a esta reproducción. Pero el punto de vista de su simple contribución se mantiene abstracto.*
Solamente en el seno mismo de los procesos de producción y de circulación se realiza *esta reproducción. Es realizada por el mecanismo de esos procesos, donde es "perfeccionada" la formación de los trabajadores, donde les son asignados los puestos, etc. Es en el mecanismo interno de esos procesos donde va a ejercerse el efecto de diferentes ideologías (ante todo de la ideología jurídico-moral).*
Pero este punto de vista continúa siendo abstracto, dado que en una sociedad de clase las relaciones de producción son relaciones de explotación, por lo tanto, relaciones entre clases antagónicas. La reproducción de las relaciones de producción, objetivo último de la clase dominante, no puede ser una simple operación técnica de formación y distribución de los individuos en los diferentes puestos de la "división técnica" del trabajo. En verdad no existe, salvo en la ideología de la clase dominante, "una división técnica" del trabajo: toda división "técnica", toda organización "técnica" del trabajo es la forma y la máscara de una división y una organización sociales *(de clase) del trabajo. La reproducción de las relaciones de producción sólo puede ser, por lo tanto, una empresa de clase. Se realiza a través de una lucha de clases que opone la clase dominante a la clase explotada.*

El proceso de conjunto *de la realización de la reproducción de las relaciones de producción se mantiene pues abstracto a menos de ubicarse en el punto de vista de la lucha de clases. Ubicarse en el punto de vista de la reproducción es, en última instancia, por lo tanto, ubicarse en el punto de vista de la lucha de clases.*

2) El problema de la naturaleza de clase de las *ideologías que existen en una formación social.*

El "mecanismo" de la ideología en general *es una cosa. Se ha visto que se reducía a ciertos principios contenidos en pocas palabras (tan "pobres" como las que definen según Marx la producción* en general, *o en Freud el inconsciente* en general). *Si hay en él algo de verdad, ese mecanismo es* abstracto *con respecto a toda formación ideológica real.*
Se ha propuesto la idea de que las ideologías eran realizadas *en las instituciones, en sus rituales y sus prácticas, los* AIE. *Se ha visto que éstos contribuían a una formación de la lucha de clases, vital para la clase dominante, que es la reproducción de las relaciones de producción. Pero este mismo punto de vista, por más real que sea, sigue siendo abstracto.*
En efecto, el Estado y sus aparatos sólo tienen sentido desde el punto de vista de la lucha de clases, como aparato de lucha de clases que asegura la opresión de clases y garantiza las condiciones de la explotación y de su reproducción. Pero no existe lucha de clases sin clases antagónicas. Quien dice lucha de clase de la clase dominante dice resistencia, rebelión y lucha de clase de la clase dominada.
Por esta razón los AIE *no son la realización de la ideología* en general, *ni tampoco la realización sin conflictos de la ideología de la clase dominante. La ideología de la clase dominante no se convierte en dominante por gracia divina, ni en virtud de la simple toma del poder de Estado. Esta ideología es realizada, se realiza y se convierte en dominante con la puesta en marcha de los* AIE. *Ahora bien, esta puesta en*

marcha no se hace sola, por el contrario, es objeto de una ininterrumpida y muy dura lucha de clases: primero contra las antiguas clases dominantes y sus posiciones en los viejos y nuevos AIE, *después contra la clase explotada.*

Pero este punto de vista de la lucha de clases en los AIE *es todavía abstracto. En efecto, la lucha de clases en los* AIE *es ciertamente un aspecto de la lucha de clases, a veces importante y sintomático: por ejemplo la lucha antirreligiosa del siglo XVIII, y actualmente, la "crisis" del* AIE *escolar en todos los países capitalistas. Pero la lucha de clases en los* AIE *es sólo un aspecto de una lucha de clases que desborda los* AIE. *La ideología que una clase en el poder convierte en dominante en sus* AIE, *se realiza en esos* AIE, *pero los desborda, pues viene de otra parte; también la ideología que una clase dominada consigue defender en y contra tales* AIE *los desborda, pues viene de otra parte.*

Las ideologías existentes en una formación social sólo pueden explicarse desde el punto de vista de las clases, es decir, de la lucha de clases. No sólo desde ese punto de partida es posible explicar la realización de la ideología dominante en los AIE *y las formas de lucha de clases en las cuales tanto la sede como lo que está en juego son los* AIE. *Pero también y principalmente desde ese punto de vista se puede comprender de dónde provienen las ideologías que se realizan en los* AIE *y allí se enfrentan.*

Puesto que si es verdad que los AIE *representan la* forma *en la cual la ideología de la clase dominante debe* necesariamente *realizarse y la forma con la cual la clase dominada debe* necesariamente *medirse y enfrentarse, las ideologías no "nacen" en los* AIE *sino que son el producto de las clases sociales tomadas en la lucha de clases: de sus condiciones de existencia, de sus prácticas, de su experiencia de lucha, etcétera.*

Abril de 1970

FREUD Y LACAN

Nota liminar

Digámoslo sin rodeos: quien quiera hoy simplemente comprender el descubrimiento revolucionario de Freud, no sólo admitir su existencia sino también conocer su sentido, debe atravesar, a costa de grandes esfuerzos críticos y teóricos, el inmenso espacio de prejuicios ideológicos que nos separa de Freud. No sólo el descubrimiento de Freud fue reducido, como se verá, a disciplinas que son esencialmente ajenas a él (biología, psicología, sociología, filosofía); no sólo muchos psicoanalistas (integrantes sobre todo de la escuela norteamericana) se hicieron cómplices de ese revisionismo; hay algo más importante y es que ese mismo revisionismo favoreció objetivamente la prodigiosa explotación ideológica, que objeto y víctima, debió sufrir el psicoanálisis. No dejaban de tener razón los marxistas franceses cuando hace un tiempo (en 1948) denunciaron en esa explotación una "ideología reaccionaria" que nutría los argumentos de la lucha ideológica contra el marxismo y servía de medio práctico de intimidación y de mistificación de las conciencias.

Pero ahora podemos decir que, a su manera, esos mismos marxistas fueron, directa o indirectamente, las primeras víctimas de la ideología que denunciaban, ya que

la confundieron con el descubrimiento revolucionario de Freud, aceptando así, en los hechos, las posiciones del adversario, admitiendo sus propias condiciones y reconociendo en la imagen que les imponía, la supuesta realidad del psicoanálisis. Toda la historia de las relaciones entre el marxismo y el psicoanálisis se basa esencialmente en esa confusión y en esa impostura.

Que no haya sido fácil escapar a ellas es algo que hoy nos resulta comprensible, sobre todo por la función de esta ideología: en este caso las ideas "dominantes" desempeñaron a la perfección su función de "dominación", imponiéndose subrepticiamente a los mismos espíritus que pretendían combatirlas. Pero también nos resulta comprensible por la existencia del revisionismo psicoanalítico que posibilitó esa explotación: la caída en la ideología comenzó con la caída del psicoanálisis en el biologismo, el psicologismo y el sociologismo.

Comprendemos, igualmente, que ese revisionismo haya podido fundarse en el equívoco de ciertos conceptos de Freud, quien como todo inventor se vio obligado a pensar su descubrimiento con los conceptos teóricos existentes, es decir constituidos por otros fines (¿acaso Marx no se vio obligado también a pensar su descubrimiento con ciertos conceptos hegelianos?). En esto no hay nada que pueda sorprender a una mentalidad un poco atenta a la historia de las nuevas ciencias, y preocupada por captar la irreductibilidad de un descubrimiento y de su objeto en los conceptos que lo expresaron cuando surgió, y que desactualizados por el progreso de los conocimientos pueden encubrirlo posteriormente.

Actualmente el regreso a Freud exige:

1º) no sólo rechazar, como una grosera mistificación, la cobertura ideológica de su explotación reaccionaria; sino también

2º) evitar una recaída en los equívocos, más sutiles, y fundados en el prestigio de algunas disciplinas, más o

menos científicas, del revisionismo psicoanalítico; y finalmente

3º) consagrarse a un serio trabajo de crítica histórico-teórica para identificar y definir en los conceptos que Freud tuvo que emplear la verdadera *relación epistemológica* que existe entre esos conceptos y el contenido pensado en ellos.

Sin este triple trabajo de crítica ideológica (1º, 2º) y de elucidación espistemológica (3º), prácticamente inaugurado en Francia por Lacan, quedará fuera de nuestro alcance la especificidad del descubrimiento freudiano. Y sería grave que creyéramos que Freud está ahí justamente en aquello que han puesto a nuestro alcance, ya sea para rechazarlo (la explotación ideológica reaccionaria) o más o menos desconsideradamente, para asumirlo (las diferentes formas del revisionismo bio-psico-sociológico). En ambos casos seríamos prisioneros, en niveles diferentes, de las categorías explícitas o implícitas de la explotación ideológica y del revisionismo teórico. Los marxistas, que conocen por experiencia las deformaciones que infligieron al pensamiento de Marx sus adversarios, están en condiciones de comprender que a su manera Freud sufrió el mismo destino y comprender por lo mismo la importancia teórica de un auténtico "retorno a Freud".

Admitirán entonces que este breve artículo, cuyo propósito es abordar un problema de tal importancia, debe, para no traicionarlo, limitarse a lo esencial: situar el *objeto* del psicoanálisis, para ofrecer una primera definición en los conceptos que permitan su *localización*, condición previa indispensable para la elucidación de ese objeto. Admitirán entonces que en la medida de lo posible hagamos intervenir a esos conceptos en su forma rigurosa, como lo hace toda disciplina científica, sin recargarlos con un comentario de vulgarización demasiado aproximativa y sin tratar de desarrollarlos

verdaderamente en un análisis que exigiría un espacio mucho mayor.

Sólo el estudio serio de Freud y de Lacan, que todos pueden realizar, podrá dar la medida exacta de esos conceptos y permitirá definir los problemas pendientes en una reflexión teórica ya rica en resultados y en promesas.

Algunos amigos me reprocharon con toda razón que haya hablado de Lacan en tres líneas[1], aduciendo que para lo que allí dije, me había referido demasiado a él, y para las conclusiones a que había llegado, demasiado poco. Me piden algunas palabras que justifiquen tanto mi alusión como su objeto. Hélas aquí; son algunas palabras donde haría falta un libro.

En la historia de la Razón Occidental, los nacimientos son objeto de cuidados, previsiones, precauciones, prevenciones, etc. Lo Prenatal es institucional. Cuando nace una ciencia joven el círculo familiar está siempre predispuesto para el asombro, el júbilo y el bautismo. Desde tiempo atrás todo niño, incluso el expósito, es considerado hijo de un padre. En nuestro mundo cubierto hay un lugar previsto para el nacimiento y hay incluso un lugar previsto para la previsión del nacimiento: el "prospectivo".

En el curso del siglo XIX, por lo que sé, nacieron dos o tres niños a quienes no se esperaba: Marx, Nietzsche, Freud. Hijos "naturales", en el sentido en que la naturaleza ofende las costumbres, la legitimidad, la moral y

[1] Cf. *Revue de l'Enseignement Philosophique*, junio-julio 1963, "Philosophie et Sciences Humaines", pp. 7 y 11, nota 14: "Marx ha fundado su teoría rechazando el mito del 'homo economicus', Freud ha fundado su teoría rechazando el mito del 'homo psychologicus'. Lacan percibió y comprendió la ruptura liberadora de Freud. La comprendió en el sentido pleno del término, ciñéndose a su rigor, y obligándola a producir, sin tregua y sin concesiones, sus propias consecuencias. Como todos, puede equivocarse en algún detalle, y hasta en la elección de sus referencias filosóficas, pero le debemos *lo esencial*".

las reglas mundanas: naturaleza es la regla violada, la madre soltera, o sea la ausencia de un padre legal. Un hijo sin padre es algo que la Razón Occidental hace pagar muy caro. Marx, Nietzsche y Freud debieron pagar el precio, a veces atroz, de la supervivencia: precio contabilizado en exclusiones, condenaciones, injurias, miserias, hambre y muertes o locura. Hablo sólo de ellos (se podría hablar de otros malditos que vivieron su sentencia de muerte en colores, sonidos o poemas). Hablo sólo de ellos porque fueron nacimiento de ciencias, o de crítica.

Que Freud haya conocido la pobreza, la calumnia y la persecución, que haya tenido un alma bastante fortalecida para soportar, interpretándolas, todas las injurias del siglo, es algo que tal vez tenga relación con algunos de los límites y de las *impasses* de su genio. Pero dejemos este punto cuyo examen es sin duda prematuro. Consideremos simplemente la soledad de Freud en su tiempo. No hablo de la soledad humana (tuvo maestros y amigos, si bien conoció el hambre), sino de su soledad *teórica*. Pues cuando quiso pensar, es decir expresar bajo la forma de un sistema riguroso de conceptos abstractos el descubrimiento extraordinario que encontraba una y otra vez en su *práctica*, le hicieron falta precedentes teóricos, padres en teoría, y casi no encontró ninguno. Debió sufrir y acomodarse a la siguiente situación teórica: ser para sí mismo su propio padre, construir con sus manos de artesano el espacio teórico en el cual situar su descubrimiento, obtener, aquí y allá, los hilos que le permitieran tejer, al tanteo, la gran red para apresar en las profundidades de la experiencia ciega a ese redundante pez del inconsciente que los hombres llaman mudo porque habla aun cuando ellos duermen.

Lo que quiere decir, expresándonos en términos kantianos, que Freud debió pensar su descubrimiento y su práctica con conceptos importados, tomados de la física energética —entonces dominante—, de la economía política y de la biología de su tiempo. Detrás de él no

hay herencia legal, salvo unos cuantos conceptos filosóficos (conciencia, preconsciente, inconsciente, etc.) tal vez más molestos que fecundos, pues están signados por una problemática de la conciencia, presente hasta en sus restricciones; ningún patrimonio legado por algún antepasado; sus únicos predecesores fueron escritores: Sófocles, Shakespeare, Molière, Goethe, o aforismos, etc. Freud montó solo su empresa teórica: produciendo sus propios conceptos, sus conceptos "domésticos", bajo la protección de conceptos importados, tomados de las ciencias existentes en el estado en que éstas se hallaban, y es preciso decirlo, dentro del horizonte del mundo ideológico que cubría a esos conceptos.

De ese modo nosotros recibimos a Freud. Larga serie de textos, profundos, a veces claros, a veces oscuros, a menudo enigmáticos y contradictorios, problemáticos, armados de conceptos que nos parecen, muchos de ellos, y a simple vista, perimidos, inadecuados a su contenido, superados. Pues hoy ya no dudamos de la existencia de ese contenido: es la propia práctica analítica, su efecto.

Resumamos pues ese objeto que Freud es para nosotros:

1) Una práctica (la cura analítica). 2) Una técnica (método de la cura) que da lugar a una exposición abstracta. 3) Una teoría, relacionada con la práctica y la técnica. Este conjunto orgánico práctico (1), técnico (2), teórico (3), evoca la estructura de toda disciplina científica. *Formalmente*, lo que Freud nos ofrece posee la estructura de una ciencia. *Formalmente*, pues las dificultades de la terminología conceptual de Freud, la desproporción a veces sensible entre sus conceptos y el contenido de éstos, nos plantea un problema: en este conjunto orgánico práctico-técnico-teórico, ¿estamos frente a un conjunto verdaderamente estabilizado, verdaderamente establecido en el nivel científico? En otras palabras, ¿la teoría que se encuentra en él es verdaderamente teoría en un

sentido científico? ¿O por el contrario se trata de una simple transposición metodológica de la práctica (la cura)? De allí la idea, corrientemente admitida, de que bajo su apariencia teórica (originada en una pretensión respetable, aunque vana, del mismo Freud), el psicoanálisis sería sólo una simple práctica que algunas veces, pero no siempre, da resultados; simple práctica que se prolonga en una técnica (reglas del método analítico), pero *sin teoría*, por lo menos sin verdadera teoría: lo que declara como teoría serían apenas conceptos técnicos ciegos, con los que reflexiona las reglas de su práctica; simple práctica sin teoría, quizás simplemente *magia*, que daría resultados, como toda magia, por el efecto de su prestigio, de sus prestigios, puestos al servicio de una necesidad o demanda social, que sería entonces su única, su verdadera razón. Lévi-Strauss habría hecho la teoría de esta *magia*, de esta práctica *social* que sería el psicoanálisis, al designar al *shaman* como antepasado de Freud.

¿Práctica que entraña una teoría, en parte silenciosa? ¿Práctica orgullosa o avergonzada de no ser más que la magia social de los tiempos modernos? ¿Qué es pues el psicoanálisis?

I

Lo primero que dice Lacan es que, en principio, Freud ha fundado una *ciencia*. Una ciencia nueva que es la ciencia de un objeto nuevo: el inconsciente.

Declaración rigurosa. Si el psicoanálisis es una ciencia, pues es la ciencia de un objeto propio, es también una ciencia según la estructura de toda ciencia: posee una *teoría* y una *técnica* (método) que permiten el conocimiento y la transformación de su objeto en una *práctica* científica. Como en toda ciencia auténtica constituida, la práctica no es lo absoluto de la ciencia, sino un

momento teóricamente subordinado; el momento en que la teoría, convertida en método (técnica), entra en contacto teórico (conocimiento) o práctico (la cura) con su objeto propio (el inconsciente).

Si esta tesis es exacta, la práctica analítica (la cura), que absorbe toda la atención de los intérpretes y de los filósofos ávidos de la intimidad de la pareja confidencial, en la que la confesión del enfermo y el secreto profesional del médico intercambian las promesas sagradas de la intersubjetividad, no posee todos los secretos del psicoanálisis: conserva solamente una parte de su realidad, aquella que existe en la práctica. No conserva sus secretos teóricos. Si esta tesis es exacta, la técnica —método— tampoco posee los secretos del psicoanálisis, salvo, como todo método, por delegación de la teoría, no de la práctica. Unicamente la teoría conserva esos secretos, como en toda disciplina científica.

En cien lugares de su obra Freud dice que es un teórico; ha comparado el psicoanálisis desde el punto de vista de la cientificidad con la ciencia física surgida de Galileo; ha repetido que la práctica (la cura) y la técnica analítica (el método analítico) no eran auténticos sino por estar fundados sobre una *teoría* científica. Freud ha dicho y repetido que una práctica y una técnica, aun fecundas, sólo podían merecer el nombre de científicas si una teoría les otorgaba ese derecho, pero no por una simple declaración, sino en virtud de una fundación rigurosa.

Lo primero que hace Lacan es tomar esta afirmación literalmente. Y extraer luego sus consecuencias: volver a Freud para buscar, discernir y cernir en él la teoría de la que todo lo demás, tanto la técnica como la práctica, ha surgido por derecho.

Volver a Freud. ¿Por qué este nuevo retorno a las fuentes? Lacan no vuelve a Freud como Husserl a Galileo o a Tales para captar un surgimiento en su surgimiento, es decir para poner en práctica ese prejuicio filosófico religioso de la pureza que, como el agua que

surge, sólo es pura de ese mismo instante, en ese puro instante de su surgimiento, en la pura transición de la no-ciencia a la ciencia. Para él esta transición no es pura, es aún impura: la pureza es posterior a la transición, no está en una transición aún "fangosa" (el invisible fango de su pasado, suspendido en el agua naciente, que finge transparencia, es decir inocencia). Retorno a Freud quiere decir: retorno a la teoría bien establecida, bien fijada, bien asentada en el mismo Freud, a la teoría madura, pensada, afianzada, verificada, a la teoría suficientemente avanzada e instalada en la vida (incluso en la vida práctica), que ha podido afincarse en ésta, producir un método y engendrar su práctica. El retorno a Freud no es un retorno al nacimiento de Freud, sino a *su madurez*. La juventud de Freud, esa conmovedora transición de la aún-no-ciencia a la ciencia (el periodo de las relaciones con Charcot, Bernheim, Breuer, hasta los estudios sobre la histeria de 1895), puede ciertamente interesarnos, pero desde un punto de vista muy distinto: como ejemplo de la arqueología de una ciencia, o como índice negativo de no-madurez, es decir para fechar bien la madurez y su advenimiento. La juventud de una ciencia es su edad madura: antes de esta edad es vieja, antes de la edad de los prejuicios de que vive, como un niño vive los prejuicios, o sea la edad de sus padres.

Que una teoría joven, por tanto madura, pueda volver a la infancia, o sea a los prejuicios de sus mayores y de su descendencia, es un hecho atestiguado por toda la historia del psicoanálisis. Ese es el sentido profundo del retorno a Freud proclamado por Lacan. Debemos volver a Freud para volver a la madurez de la teoría freudiana, no a su infancia, sino a su edad madura, que es su verdadera juventud; debemos volver a Freud más allá del infantilismo teórico, de la recaída en la infancia, en los que un sector del psicoanálisis contemporáneo, sobre todo el norteamericano, saborea las ventajas de sus abandonos.

Esta vuelta a la infancia tiene un nombre, que los fenomenólogos comprenderán en seguida: psicologismo; u otro nombre, que los marxistas entenderán de inmediato: pragmatismo. La historia moderna del psicoanálisis ilustra el juicio de Lacan. En efecto, después de años de desconocimiento, desdén e injurias —medios que, llegado el caso, están siempre disponibles—, la Razón Occidental (razón jurídica, religiosa, moral y política *así como* científica) sólo aceptó celebrar un pacto de coexistencia pacífica con el psicoanálisis con la condición de anexárselo a sus propias ciencias o a sus propios mitos: a la psicología, ya sea conductista (Dalbiez), fenomenológica (Merleau-Ponty) o existencialista (Sartre); a la bio-neurología más o menos jacksoniana (Ey); a la "sociología" de tipo "culturalista" o "antropológica" (dominante en Estados Unidos: Kardiner, Margaret Mead, etc.) y a la filosofía (cf. el "psicoanálisis existencial" de Sartre, el "*Daseinanalyse*" de Binswanger, etc.). Estas confusiones, esta mitificación del psicoanálisis —disciplina reconocida oficialmente al precio de alianzas-compromisos celebrados con linajes *imaginarios* de adopción, pero de poderes muy reales— fueron asumidas por los psicoanalistas, demasiado felices de salir finalmente de su ghetto teórico, de ser "reconocidos" como miembros con pleno derecho de la gran familia de la psicología, la neurología, la psiquiatría, la medicina, la sociología, la antropología, la filosofía, demasiado felices de colocar sobre su éxito práctico la etiqueta de ese reconocimiento "teórico" que finalmente les concedía, después de décadas de injurias y de exilio, un derecho de ciudadanía en el mundo de la ciencia, la medicina y la filosofía. No advirtieron el aspecto sospechoso de ese acuerdo, creyendo que el mundo se inclinaba ante sus razones —cuando ellos mismos se inclinaban, bajo los honores, ante las razones de ese mundo—, prefiriendo sus honores a sus injurias.

De ese modo olvidaban que una ciencia sólo es ciencia cuando puede aspirar con pleno derecho a la propie-

dad de un objeto *propio* —que sea suyo y nada más que suyo— y no a la porción congrua de un objeto prestado, concedido, abandonado por otra ciencia, a uno de sus "aspectos", de sus *restos*, que siempre es posible acomodar en la cocina de cualquier modo, cuando uno está saciado. En realidad, si todo el psicoanálisis se reduce al "condicionamiento" conductista o pavloviano de la primera infancia; si se reduce a una dialéctica de las fases descriptas por Freud con la terminología de lo oral, lo anal y lo genital, de la latencia y la pubertad; si se reduce, por último, a la experiencia originaria de la lucha hegeliana, del para-los-otros fenomenológico, o de la "apertura" de ser heideggeriano; si todo el psicoanálisis no es más que ese arte de acomodar los restos de la neurología, de la biología, de la psicología, de la antropología y de la filosofía, ¿qué le corresponde entonces como objeto propio que lo distinga verdaderamente de esas disciplinas y haga de él una ciencia con pleno derecho?[2]

Es en este punto donde interviene Lacan; para defender su irreductibilidad contra esas "reducciones" y desviaciones que dominan actualmente una gran parte de las interpretaciones teóricas del análisis, *irreductibilidad* que no es más que la de *su objeto*. Que esta defensa requiera una lucidez y una firmeza fuera de lo común,

2 Las tentaciones más peligrosas están representadas por la *filosofía* (que prefiere reducir todo el psicoanálisis a la experiencia dual de la cura, encontrando en ella la manera de "verificar" los temas de la intersubjetividad fenomenológica, de la existencia-proyecto, o más generalmente del personalismo); por la *psicología*, que se anexa la mayor parte de las categorías del psicoanálisis como si fueran atributos de un "sujeto", el cual, desde luego, no constituye para ella un problema; y por la sociología, que al acudir en apoyo de la psicología proporciona al "principio de realidad" un contenido objetivo (los imperativos sociales y familiares) que el "sujeto" no tiene más que "interiorizar" para armarse de un "superyó" y de las categorías correspondientes. Sometido así a la psicología o a la sociología, el psicoanálisis se reduce frecuentemente a una técnica de readaptación "emocional" o "afectiva", a una reeducación de la "función relacional" que nada tienen que ver con su objeto real, pero responden, lamentablemente, a una fuerte demanda que, además, está muy orientada en el mundo contemporáneo. De esta manera el psicoanálisis se ha convertido en un objeto de consumo corriente en la cultura, es decir en la ideología moderna.

capaces de rechazar todos los asaltos de la devoradora hospitalidad de las disciplinas mencionadas, es algo de lo que no puede dudar nadie que, al menos una vez en la vida, haya medido la necesidad de seguridad (teórica, moral, social, económica), es decir la inquietud de las corporaciones (cuyo status es indisolublemente científico-profesional-jurídico-económico) amenazadas en su equilibrio y en su confort por la aparición de una disciplina singular que obliga a cada uno a interrogarse no sólo sobre su propia disciplina, sino sobre sus razones para creer en ella, es decir para dudar de ella; por la aparición de una ciencia que, por poca adhesión que suscite, amenaza conmover las fronteras existentes, o sea modificar el *statu quo* de varias disciplinas. De allí la pasión contenida, la contención apasionada del lenguaje de Lacan, que no puede vivir y sobrevivir sino en estado de alerta y de prevención: lenguaje de un hombre de antemano asediado y condenado, por la fuerza aplastante de las estructuras y de las corporaciones amenazadas, a adelantarse a los golpes de éstas, o por lo menos a amagarlos antes de haberlos recibido para que el adversario se desaliente y no lo aplaste bajo los suyos. De allí proviene también esa apelación, a menudo paradójica, a la garantía de filósofos completamente ajenos a su empresa científica (Hegel, Heidegger), como a otros tantos testigos de intimidación, arrojados al rostro de algunos para forzarlos al respeto, y testigos de una objetividad posible, aliada natural de su pensamiento, para tranquilizar o enseñar a otros. Condenar este recurso que ha resultado casi indispensable para sostener un discurso dirigido *desde adentro* sólo a los médicos, implicaría ignorar tanto la debilidad conceptual de los estudios médicos en general como la profunda necesidad de teoría de los mejores médicos. Y ya que me estoy refiriendo a su lenguaje, en el que reside para algunos todo el prestigio de Lacan ("Góngora del psicoanálisis", "Gran dragón", gran oficiante de un culto esotérico en que el gesto, el mutismo y la compunción pueden componer el ritual

tanto de una comunicación real como de una fascinación muy "parisiense") y para otros (sobre todo científicos y filósofos) su "artificio", su rareza y su "esoterismo", podemos ver que ese lenguaje no deja de relacionarse con las condiciones de su ejercicio pedagógico: como Lacan se ocupa de enseñar la teoría del inconsciente a médicos, analistas o analizados, en la retórica de sus palabras les ofrece un equivalente imitativo del lenguaje del inconsciente, que en su esencia última es, como todos saben, *Witz*, retruécano, metáfora fallida o lograda: el equivalente de la experiencia vivida en sus prácticas, ya sea de analista o de analizado.

Basta comprender las condiciones ideológicas y pedagógicas de este lenguaje —es decir, tomar sobre su "interioridad" pedagógica la distancia de la "exterioridad" histórica y teórica— para discernir su sentido y su alcance objetivos y reconocer su intención fundamental: dar al descubrimiento de Freud conceptos teóricos hechos a su medida, definiendo asimismo, tan rigurosamente como sea posible en la actualidad, el *inconsciente* y sus leyes, que constituyen todo su objeto.

II

¿Cuál es el *objeto* del psicoanálisis? *Aquello* con que se enfrenta la técnica analítica en la práctica analítica de la cura, es decir, no la cura misma, ni esa situación supuestamente dual en que cualquier fenomenología o moral encuentra satisfacción a su requerimiento, sino los *efectos* prolongados en el adulto superviviente de la extraordinaria aventura que, desde el nacimiento hasta la liquidación del Edipo, transforma a un animalito engendrado por un hombre y una mujer en un pequeño niño humano.

Los "efectos" del devenir-humano del pequeño ser biológico surgido del parto humano: he aquí, en su lugar, el

objeto del psicoanálisis, que lleva el simple nombre de *inconsciente*.

Que ese pequeño ser biológico sobreviva, y en lugar de sobrevivir como niño de los bosques convertido en hijo de lobos o de osos (se los exhibía en las cortes principescas del siglo XVIII), sobreviva como *niño humano* (escapando a todas las muertes de la infancia, muchas de las cuales son muertes humanas, muertes que sancionan el fracaso del devenir-humano), tal es la prueba que todos los hombres, adultos, han sobrellevado: son para siempre amnésicos, los testigos, y frecuentemente las víctimas de esa victoria, que llevan en lo más sordo, es decir en lo más clamoroso de sí mismos, las heridas, dolencias y fatigas de ese combate por la vida o la muerte humanas. Algunos, la mayor parte, salieron de ese combate casi indemnes —o por lo menos les interesa hacerlo saber claramente—; muchos de estos antiguos combatientes quedan marcados por él para toda la vida; algunos morirán, algo más tarde, de su lucha, de las viejas heridas súbitamente reabiertas en la explosión psicótica, en la locura, en la última compulsión de una "reacción terapéutica negativa"; otros, más numerosos, morirán con la mayor "normalidad" del mundo, tras la apariencia de una extinción "orgánica". La humanidad sólo inscribe sus muertos oficiales en los memoriales de sus guerras: aquellos que supieron morir a tiempo, es decir tarde, ya hombres, en guerras humanas en las que se despedazan y sacrifican sólo lobos y dioses *humanos*. El psicoanálisis se ocupa, en sus únicos supervivientes, de otra lucha, de la única guerra sin memorias ni registros que la humanidad finge no haber librado jamás, la que cree haber ganado siempre por anticipado, simplemente porque para ser tal la humanidad debe haber sobrevivido a esa guerra, y vivir y darse a luz como cultura en la cultura humana: guerra que a cada momento se libra en cada uno de sus retoños, los cuales, proyectados, deformados, rechazados, cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer

la larga marcha forzada que convierte a larvas de mamífero en niños humanos, en *sujetos*.

En este objeto el biólogo se encontrará fuera de su ámbito, ciertamente, ya que esta historia no es biológica: desde el comienzo está enteramente dominada por la coerción forzada del orden humano, que cada madre inscribe, bajo el "amor" o el odio maternos, desde el ritmo alimentario y el adiestramiento, en el animalito humano. Tampoco es sorprendente que la historia, la "sociología" o la antropología se encuentren fuera de su ámbito, ya que se ocupan de la sociedad, por tanto de la cultura, es decir de lo que ya no es ese animalito, que sólo llega a ser humano después de atravesar el espacio infinito que separa a la vida de lo humano, a lo biológico de lo histórico, a la "naturaleza" de la cultura. Ni es extraño que la psicología se extravíe al considerarlo, puesto que en su "objeto" la psicología piensa ocuparse de alguna "naturaleza" o "no-naturaleza" *humana*, de la génesis de ese existente identificado y registrado bajo los propios controles de la cultura (de lo humano), y el objeto del psicoanálisis es la absoluta cuestión previa, el nacer o no ser,* el abismo aleatorio de lo humano mismo en cada retoño de hombre. Por cierto la "filosofía" tampoco encontrará al considerarlo sus puntos de referencia, sus refugios, ya que esos orígenes singulares le disimulan los únicos orígenes a cuyo ser rinde homenaje: Dios, la razón, la conciencia, la historia y la cultura. Se vislumbrará, pues, que el objeto del psicoanálisis puede ser específico, y que la modalidad de su materia, así como la especificidad de sus "mecanismos" (para retomar una expresión de Freud), son de un orden muy distinto al de la materia o los "mecanismos" que conocen el biólogo, el neurólogo, el antropólogo, el sociólogo, el psicólogo y el filósofo. Basta reconocer esta especificidad, por consiguiente la distinción de objeto que la funda, para reconocer el derecho radical que tiene el psicoanálisis a la

* Fr.: *le naître ou n'être pas.*

especificidad de sus conceptos, ajustados a la especificidad de su objeto: el inconsciente.

III

Lacan no discutiría el hecho de que sin el surgimiento de una nueva ciencia, la *lingüística*, su intento de teorización hubiera sido imposible. Así sucede en la historia de las ciencias, en la que a menudo una ciencia sólo llega a ser tal recurriendo, luego de efectuar un rodeo, a otras ciencias, y no sólo a ciencias ya existentes en el momento de su bautismo, sino también a una ciencia nueva, surgida tardíamente y que aún requiere tiempo para nacer. La opacidad provisoria de la sombra que le hizo a la teoría freudiana el modelo de la física energetista de Helmholtz y Maxwell ha sido disipada actualmente por la claridad que la lingüística estructural otorga a su objeto, permitiendo un acceso inteligible a ese objeto. Ya había dicho Freud que todo dependía del lenguaje; la precisión de Lacan es que "el discurso del inconsciente está estructurado como un lenguaje". En su importante primera obra, *La interpretación de los sueños*, que no es anecdótica o superficial como a menudo se cree, sino fundamental, Freud había estudiado los "mecanismos" o "leyes" del sueño, reduciendo sus variantes a dos: el *desplazamiento* y la *condensación*. Lacan reconoce en ellas dos figuras esenciales que la lingüística designa como metonimia y metáfora, respectivamente. De ese modo, el lapsus, el acto fallido, el chiste y el síntoma se convertían, como los elementos del propio sueño, en *Significantes*, inscritos en la cadena de un discurso inconsciente que duplicaba en silencio, es decir con voz ensordecedora, en el desconocimiento de la "represión", la cadena del discurso verbal del sujeto humano. De ese modo nos aproximábamos a la paradoja, formalmente familiar a la lingüística, de un dis-

curso doble y uno, inconsciente y verbal, cuyo campo doble es un campo único, sin ningún más allá que esté fuera de él: el campo de la "Cadena significante". De ese modo las adquisiciones más importantes de Saussure y de la lingüística inspirada en él se incorporaban con pleno derecho tanto a la comprensión del proceso del discurso del inconsciente como a la del discurso verbal del sujeto, y de su relación, es decir de su no relación idéntica a su relación, en síntesis, de su reduplicación y su desajuste. De ese modo, las interpretaciones filosóficas idealistas del inconsciente como segunda conciencia, del inconsciente como mala fe (Sartre), del inconsciente como supervivencia cancerosa de una estructura inactual o un "sin-sentido" (Merleau-Ponty), todas las interpretaciones del inconsciente como "ello" biológico arquetípico (Jung) pasaban a ser lo que eran: no un comienzo de teoría, sino "teorías" nulas, equívocos ideológicos.

Faltaba definir (estoy obligado al peor esquematismo, pero ¿cómo eludirlo en unas pocas líneas?) el sentido de este *primado* de la estructura formal del lenguaje y de sus "mecanismos", hallados en la práctica de la interpretación analítica, en función del fundamento de esta práctica: su objeto, es decir los "efectos" actuales, en los supervivientes, de la "hominización" forzada del animalito humano. Para resolver este problema no basta invocar simplemente el primado efectivo del lenguaje, que es el único objeto y medio de la práctica analítica. Todo lo que adviene a la cura se juega en el lenguaje y por el lenguaje (incluso el silencio, sus ritmos, sus escansiones). Pero es preciso mostrar *cómo y por qué*, legítimamente, el papel efectivo del lenguaje en la cura, a la vez materia prima de la práctica analítica y medio de producción de sus efectos (como dice Lacan, el pasaje de una "palabra vacía" a una "palabra plena") no está fundado de hecho en la práctica analítica, sino porque está fundado *de derecho* en su objeto, que funda en última instancia esa práctica y esa

técnica: es decir, puesto que hay ciencia, en la *teoría* de su objeto.

Esta es, sin duda, la parte más original de la obra de Lacan: su descubrimiento. Lacan ha mostrado que este pasaje de la existencia (puramente en el límite) biológica a la existencia humana (hijo de hombre) se efectuaba bajo la Ley del Orden —que yo llamaré Ley de Cultura— y que esta Ley del Orden se confundía en su esencia *formal* con el orden del lenguaje. ¿Cómo debemos entender esta fórmula, a primera vista enigmática? En primer lugar, que el *conjunto de ese pasaje* sólo puede captarse en las caracterísiticas de un lenguaje recurrente, sólo designado por el lenguaje del adulto o del niño *en situación de cura*, designado, asignado, localizado bajo la ley del lenguaje, en la que se fija y se presenta todo orden humano, por lo tanto todo rol humano. En segundo lugar, que en esta asignación por el lenguaje de la cura se trasluce la presencia actual, permanente, de la eficacia absoluta del orden en el pasaje mismo, de la Ley de Cultura en el devenir-humano.

Para indicarlo en pocas palabras, señalaremos los dos grandes momentos de ese *pasaje*: 1) el momento de la relación dual, pre-edípica, en la que el niño —que sólo se encuentra con un alter ego, la madre, que escande su vida por su presencia (*¡da!*) y su ausencia (*¡fort!*)[3], vive esta relación dual en el modo de la fascinación imaginaria del ego, siendo él mismo *ese* otro, *tal* otro, *todo* otro, todos *los otros* de la identificación narcisista primaria, sin poder tomar nunca respecto del otro o de sí mismo la distancia objetivadora del tercero; 2) el momento del Edipo, en el que, sobre el fondo de la estructura dual, surge una estructura ternaria, cuando el tercero (el padre) penetra como intruso en la satisfacción imagi-

[3] "*Fort*" y "*Da*" son dos expresiones de la lengua alemana, que Freud hizo célebres, mediante las cuales un niño observado por él sancionaba la aparición y la desaparición de su madre en la manipulación de un objeto cualquiera que la "representaba".

naria de la fascinación dual, perturba su economía, rompe sus fascinaciones e introduce al niño en lo que Lacan llama el Orden Simbólico, el del lenguaje objetivador, que por fin le permitirá decir: yo, tú, él o ella, o sea que permitirá al pequeño ser situarse como *niño humano* en un mundo de terceros adultos.

Hay, pues, dos grandes momentos: 1) el de lo imaginario (pre-edípico); 2) el de lo simbólico (resuelto el Edipo), o, para hablar en un lenguaje diferente, el de la objetividad reconocida en su uso (simbólico), pero aún no conocida (ya que el conocimiento de la objetividad corresponde a una "edad" muy distinta y también a una práctica muy distinta).

El punto central, esclarecido por Lacan, es que esos dos momentos están dominados, gobernados y marcados por una única Ley, *la de lo Simbólico.* El momento de lo imaginario, que acabamos de presentar algunas líneas más arriba, para ser claros, como predecesor de lo simbólico, como distinto de él —o sea el primer momento en que el niño vive su relación inmediata con un ser humano (madre) sin reconocerla prácticamente como la relación simbólica que es (como la relación de un niñito humano con una madre humana)—, *está marcado y estructurado en su dialéctica por la dialéctica misma del Orden Simbólico,* es decir del Orden humano, de la norma humana (las normas de los ritmos temporales de la alimentación, de la higiene, de los comportamientos, de las actitudes concretas del reconocimiento —la aceptación, el rechazo, el sí o el no al niño, no son más que una pormenorización, las modalidades *empíricas* de ese Orden constituyente, Orden de la Ley y del Derecho de asignación que atribuye u excluye), bajo la forma misma del Orden del significante, es decir la forma de un Orden formalmente idéntico al orden del lenguaje.[4]

[4] Formalmente, pues la Ley de Cultura, cuyo lenguaje es la forma y el acceso primeros, no se agota en el lenguaje: tiene como contenido las estructuras del parentesco reales y las formaciones ideológicas determinadas en las que viven su función los personajes inscriptos en

Allí donde una lectura superficial u orientada de Freud no veía más que la infancia feliz y sin leyes, el paraíso de la "perversidad polimorfa", una especie de estado de naturaleza escandido solamente por fases de aspecto biológico, vinculadas a la primacía funcional de una parte del cuerpo humano, lugares de necesidades "vitales" (oral, anal, genital),[5] Lacan ve la eficacia del Orden, de la Ley, que acecha desde antes de su nacimiento a todo hombrecito por nacer, y se apodera de él desde su primer grito, para asignarle su lugar y su rol, por consiguiente su destinación forzada. Todas las etapas por las que pasa el hombrecito son atravesadas bajo el reinado de la Ley, del código de asignación, de comunicación y de no-comunicación humanos; sus "satisfacciones" llevan la marca indeleble y constituyente de la Ley, de la pretensión de la Ley humana que, como toda ley, no es "ignorada" por nadie, particularmente por quienes son ignorantes de ella, pero puede ser desviada o violada por todos, particularmente por sus puros fieles. Por eso, toda reducción de los traumatismos infantiles a la decepción de las "frustraciones" biológicas está falseada en su principio, ya que la Ley que les concierne hace abstracción, como Ley, de todos los contenidos, sólo existe y actúa como Ley por y en esa abstracción, y ya que el hombrecito sufre y recibe esta regla desde su pri-

---

esas estructuras. No basta saber que la familia occidental es patriarcal y exogámica (estructura del parentesco), también es necesario elucidar las formaciones ideológicas que gobiernan la paternidad, la maternidad y la infancia: ¿qué es "ser padre", "ser madre", "ser niño" en nuestro mundo actual? Hay todo un trabajo de investigación por realizar a propósito de estas formaciones ideológicas específicas.

5 A cierta neurobiología y cierta psicología les resultó muy cómodo descubrir en Freud una teoría de las "fases", que sin vacilar tradujeron directa y exhaustivamente a una teoría de la "maduración de la fase", ya sea neurobiológica o bio-neuro-psicológica, adjudicando mecánicamente a la maduración neurobiológica el papel de una "esencia" de la que las "fases" freudianas serían el puro y simple "fenómeno". Esta perspectiva no es más que una reedición del viejo paralelismo mecanicista.

mer aliento.[6] Así comienza, y así ha comenzado siempre, incluso sin ningún padre vivo, aquello que es la presencia en acto del Padre (que es Ley), por consiguiente del Orden del significante humano, es decir de la Ley de Cultura: ese discurso que es condición absoluta de todo discurso, ese discurso presente desde arriba, o sea ausente en su abismo, en todo discurso verbal, el discurso de ese Orden, ese discurso del Otro, del gran Tercero, que es ese Orden mismo: el *discurso del inconsciente*. Así se nos ofrece una captación *conceptual* del inconsciente, que en cada ser humano es el lugar absoluto en que su discurso singular busca su propio lugar, busca, fracasa, y al fracasar encuentra su propio lugar, el ancladero propio de su lugar, en la imposición, la impostura, la complicidad y la denegación de sus propias fascinaciones imaginarias.

Que en el Edipo el niño se convierta en niño humano, sometiendo a la prueba de lo Simbólico sus fantasías [*fantasmes*] imaginarios, y termine, si todo "anda", por aceptarse y convertirse en lo que es: un chico o una chica entre adultos, que tiene sus derechos de niño en ese mundo de adultos, y como todo niño posee el pleno *dere-*

6 Desconoceríamos el alcance teórico de esta condición formal si le opusiéramos la apariencia biológica de los conceptos (libido, afectos, pulsiones, deseo) con los que Freud pensaba el "contenido" del inconsciente. Así ocurre cuando se dice que el suelo es la "plenitud del deseo" (*Wunscherfüllung*). En el mismo sentido Lacan se refiere al "lenguaje del deseo" inconsciente. A partir de esta condición formal, esos conceptos (aparentemente biológicos) adquieren su sentido auténtico, y ese sentido puede ser asignado y pensado, así como puede definirse y aplicarse una técnica de la cura. El deseo, categoría fundamental del inconsciente, no es inteligible en su especificidad sino como el sentido singular del discurso del inconsciente del sujeto humano: el sentido que surge en el "juego" y por el "juego" de la cadena significante de que se compone el discurso del inconsciente. Como tal, el "deseo" está marcado por la estructura que rige el devenir humano. Como tal, el deseo se distingue radicalmente de la "necesidad" orgánica, de esencia biológica. Entre la necesidad orgánica y el deseo inconsciente no existe una continuidad de esencia, así como no existe una continuidad de esencia entre la existencia biológica del hombre y su existencia histórica. El deseo está determinado en su ser equívoco (su "carencia de ser" [*"manque-à-être"*], dice Lacan) por la estructura del Orden que le impone su

cho de llegar a ser un día "como papá", es decir un ser humano masculino, que tiene una mujer (y no solamente una madre), o "como mamá", es decir un ser humano femenino que tiene un esposo (y no solamente un padre); esto sólo es el término de la larga marcha forzada hacia la infancia humana.

Que en este último drama todo se juegue en la materia de un lenguaje formado anteriormente, el cual, en el Edipo, se centra por entero y se ordena en torno del significante *falo*: insignia del Padre, insignia del derecho, insignia de la Ley, imagen fantástica (*phantasmatique*) de todo Derecho, es algo que puede parecer sorprendente o arbitrario, pero que todos los psicoanalistas lo atestiguan como un hecho de experiencia.

La última etapa del Edipo, la "castración", puede darnos una idea de ello. Cuando el niño vive y resuelve la situación trágica y benéfica de la castración, acepta *no tener* el mismo Derecho (falo) que su padre, en particular no tener el Derecho del padre sobre su madre, que se revela entonces dotada del intolerable status del doble empleo, madre para el chico y mujer para el padre; pero asumiendo el hecho de no tener el mismo derecho que su padre, gana la seguridad de tener un día, más adelante, cuando sea adulto, el derecho que ahora se le niega, por falta de "medios". Sólo tiene un pequeño derecho, que llegará a ser grande si él mismo sabe llegar a grande

---

marca, y lo destina a una existencia sin lugar, la existencia de la represión, tanto a sus recursos como a sus decepciones. No alcanzamos la realidad específica del deseo partiendo de la necesidad orgánica, así como no alcanzamos la realidad específica de la existencia histórica partiendo de la existencia biológica del "hombre". Al contrario: así como las categorías de las historia permiten definir la especificidad de la existencia histórica del hombre —incluyendo las determinaciones puramente biológicas en apariencia, como sus "necesidades", o los fenómenos demográficos— distinguiendo su existencia histórica de una existencia puramente biológica, del mismo modo las categorías esenciales del inconsciente permiten captar y definir el sentido mismo del deseo, distinguiéndolo de las realidades biológicas que son su soporte (exactamente como la existencia biológica es el soporte de la existencia histórica), pero sin *constituirlo* ni *determinarlo*.

y "toma toda la sopa". Cuando, por su parte, la niña vive y asume la situación trágica y benéfica de la castración, acepta no tener el mismo derecho que su madre, acepta pues doblemente el hecho de no tener el mismo derecho (falo) que su padre, ya que su madre no lo tiene (no hay falo), aun siendo mujer y por ser mujer, y acepta al mismo tiempo no tener el mismo derecho que su madre, es decir no ser todavía una mujer, como lo es su madre. Pero gana en cambio su pequeño derecho: el que le corresponde como niña, y las promesas de un gran derecho, derecho completo de mujer cuando sea adulta, si sabe crecer aceptando la Ley del Orden humano, o sea sometiéndose a ella, en caso necesario para transgredirla no tomando "bien" la sopa.

En todos los casos, ya sea el momento de la fascinación dual de lo Imaginario (1), o el momento (Edipo) del reconocimiento vivido de la inserción en el Orden simbólico (2), toda la dialéctica del pasaje está marcada en su esencia última por el sello del Orden humano, de lo Simbólico, cuyas leyes *formales*, es decir su concepto *formal*, nos suministra la lingüística.

La teoría psicoanalítica puede darnos, de este modo, aquello que hace de toda ciencia una ciencia y no pura especulación: la definición de la esencia *formal* de su objeto, condición de posibilidad de toda aplicación práctica, técnica, sobre sus mismos objetos *concretos*. Así, la teoría psicoanalítica escapa a las antinomias idealistas clásicas, formuladas por ejemplo por Politzer, cuando al tiempo que exigía al psicoanálisis (cuyo alcance teórico revolucionario fue, en Francia, el primero en captar) que fuera una ciencia de lo "concreto", una verdadera "psicología concreta", le reprochaba sus *abstracciones*: el inconsciente, el complejo de Edipo, el complejo de castración, etc. ¿Cómo el psicoanálisis —decía Politzer— puede pretender ser la ciencia de lo *concreto*, que quiere y puede ser, si persiste en *abstracciones* que no son más que lo "concreto" alienado en una psicología abstracta y metafísica? ¿Cómo alcanzar lo "concreto" a

partir de tales abstracciones, de lo abstracto? En verdad ninguna ciencia puede prescindir de la abstracción, incluso cuando en su "práctica" (que no es, tengámoslo presente, la práctica teórica de esta ciencia, sino la práctica de su *aplicación* concreta) sólo se ocupa de esas variaciones singulares y únicas que son los "dramas" individuales. Tales como Lacan las piensa en Freud —y Lacan no piensa otra cosa que los conceptos de Freud, dándoles la forma de nuestra cientificidad, la única cientificidad que *hay*—, las "abstracciones" del psicoanálisis son los auténticos conceptos científicos de su objeto, en la medida que como conceptos de su objeto contienen en sí mismas el índice, la medida y el fundamento de la necesidad de su abstracción, es decir la medida misma de su relación con lo "concreto", por lo tanto su propia relación con lo concreto de su aplicación, habitualmente llamada práctica analítica (la cura).

El Edipo no es, pues, un *sentido* oculto, al que sólo faltaría la conciencia o la palabra; el Edipo no es una estructura hundida en el pasado, a la que siempre sería posible reestructurar o superar "reactivando su sentido"; el Edipo es la estructura dramática, la "máquina teatral"[7] impuesta por la Ley de Cultura a todo candidato, involuntario y forzado, a la humanidad, una estructura que contiene en sí misma no sólo la posibilidad, sino la necesidad de las variaciones concretas en las que *existe*, para todo individuo que puede llegar a su umbral, vivir y sobrevivir a él. El psicoanálisis, en su aplicación llamada su práctica (la cura), trabaja sobre los "efectos"[8] concretos de esas variaciones, es decir sobre la mo-

[7] Expresión de Lacan ("machine") tomada de Freud (*"ein anderes Schauspiel...Schausplastz"*). De Politzer, que habla de "drama", a Freud y Lacan, que hablan de teatro, escena, puesta en escena, maquinaria teatral, género teatral, director de teatro, etc., hay toda la distancia del espectador, que se considera teatro, al teatro mismo.

[8] Si el término "efecto" es entendido dentro del contexto de una teoría clásica de la causalidad, alude a la presencia actual de la causa en su efecto (cf. Spinoza).

dalidad de lo nodal específico y absolutamente singular donde el pasaje del Edipo ha sido y es abordado, franqueado, parcialmente errado o eludido por tal o cual individuo. Estas *variaciones* pueden ser pensadas y conocidas en su esencia misma, a partir de la estructura del *invariante* Edipo, precisamente en razón de que todo pasaje ha sido marcado, desde la fascinación preliminar, tanto en sus formas más "aberrantes" como en las más "normales", por la Ley de esa estructura, última forma del acceso a lo Simbólico bajo la ley misma de lo Simbólico.

Sé que estas breves indicaciones parecerán y son sumarias y esquemáticas, y que numerosas nociones aquí invocadas o adelantadas exigirían largos desarrollos para que estén justificadas o fundadas. Aun aclaradas en su fundamento, y en las relaciones que mantienen con el conjunto de las nociones que las sostienen, aun referidas a la letra de los análisis de Freud, a su vez plantean problemas: no solamente problemas de formación, de definición y de esclarecimiento conceptuales, sino también nuevos problemas reales, producidos necesariamente por el desarrollo del esfuerzo de teorización que se acaba de considerar. Por ejemplo: ¿cómo pensar rigurosamente la relación entre la estructura formal del lenguaje, condición de posibilidad absoluta de la existencia y de la comprensión del inconsciente por un lado, y por otro las estructuras concretas del parentesco, y finalmente las formaciones concretas ideológicas en las que son vividas las funciones específicas (paternidad, maternidad, infancia) implicadas en las estructuras del parentesco? ¿Se puede concebir que la variación histórica de estas últimas estructuras (parentesco, ideología) pueda afectar sensiblemente a tal o cual aspecto de las instancias aisladas por Freud? Otro problema: ¿en qué medida el descubrimiento de Freud, pensado en su racionalidad, puede repercutir, por la simple definición de su objeto y de su lugar, sobre disciplinas de las que se distingue (como la psicología, la psicología so-

cial, la sociología) y suscitar en ellas interrogantes sobre el status (a veces problemático) de sus objetos? En fin, un último problema, entre tantos otros: ¿cuáles son las relaciones que existen entre la teoría analítica y, 1) sus condiciones de aparición histórica, por un lado; 2) sus condiciones sociales de aplicación, por otro lado?

1) *¿Quién era*, pues, *Freud* para haber podido, *a la vez*, fundar la teoría analítica e inaugurar, como Analista nº 1, *autoanalizado*, Padre originario, la larga filiación de los médicos que lo reivindican? 2) *¿Quiénes son*, pues, *los psicoanalistas* para aceptar *a la vez* (y con la mayor naturalidad del mundo) la teoría freudiana, la tradición didáctica derivada de Freud, y las condiciones económicas y sociales (el status social de sus "sociedades" estrechamente vinculado con el status de la corporación *médica*) en que ejercen? ¿En qué medida los orígenes históricos y las condiciones económico-sociales del ejercicio del psicoanálisis repercuten sobre la teoría y la técnica analítica? ¿En qué medida, sobre todo, ya que esos son los hechos, el *silencio* teórico de los psicoanalistas sobre estos problemas, la *represión* teórica que se infiere a estos problemas en el mundo analítico, afectan a la teoría y la técnica analíticas en su mismo contenido? La eterna cuestión del "fin de análisis" ¿no está, entre otras, relacionada con esa represión, es decir con *el no-pensamiento de esos problemas*, cuyo tratamiento corresponde a una historia epistemológica del psicoanálisis y a una historia social (e ideológica) del mundo analítico?

Todos los mencionados son problemas reales verdaderamente abiertos, que constituyen de aquí en adelante otros tantos campos de investigación. No hay que descartar que en un futuro próximo ciertas nociones puedan salir transformadas de esa prueba.

Una prueba de esta índole, si vamos al fondo de la cuestión, es aquella a la que Freud sometió, en su ámbito, una cierta imagen tradicional, jurídica, moral y filosófica, es decir en definitiva ideológica del "hombre",

del "sujeto" humano. Es significativo que Freud haya comparado a veces las repercusión crítica de su descubrimiento con las conmociones de la revolución copernicana. Después de Copérnico, sabemos que la tierra no es el "centro" del universo. Después de Marx, sabemos que el sujeto humano, el ego económico, político y filosófico no es el "centro" de la historia —incluso sabemos, contra los filósofos del Iluminismo y contra Hegel, que la historia carece de "centro", aunque posee una estructura que sólo tiene un "centro necesario" en el desconocimiento ideológico. Freud, a su vez, nos descubre que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado sobre el "yo", la "conciencia" o la "existencia" —ya sea la existencia del para-sí, del cuerpo propio o del "comportamiento"—, que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene "centro" salvo en el desconocimiento imaginario del "yo", es decir en las formaciones ideológicas en que se "reconoce".

De este modo, como se habrá advertido, se nos abre sin duda una de las vías por las que un día llegaremos quizás a una mejor comprensión de esa *estructura del desconocimiento,* que interesa principalmente a toda investigación sobre la ideología.

Nota bibliográfica de estudios

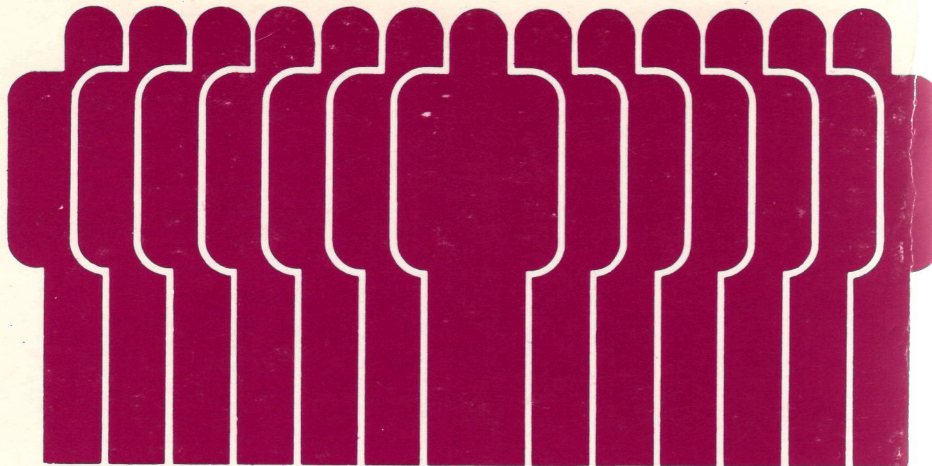
La obra de Lacan, actualmente dispersa en numerosas publicaciones colectivas, puede ser abordada en el orden siguiente, que *facilita el acceso* a ella.

1. "Les complexes familiaux en pathologie", *Encyclopédie Française,* de Monzie, t. 8, "La vie mentale", 1938.
2. "La causalité psychique", *Evolution Psychiatrique,* fasc. 1, 1947.
3. "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je", *Revue Française de Psychanalyse,* XIII, 4, 1949.
4. "La chose freudiennne", *Evolution Psychiatrique,* fasc. 1, 1956.
5. "Les formations de l'inconscient" (Seminario 1957-1958), *Bulle-*

tin de Psychologie, París, 1958. (Versión cast.: *"Las formaciones del inconsciente"*, en *Las formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.)

6. "Les relations d'objet et les structurs freudiennes" (Seminario 1956-1957), *Bulletin de Psychologie*, nº 10.
7. "Le désir et son interprétation" (Seminario 1958-1959), *Bulletin de Psychologie*, París, enero 1960. (Versión cast.: "El deseo y su interpretación", en *Las formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.)
8. Los siete números aparecidos de la revista *La Psychanalyse* (P.U.F.), y en particular el informe y las intervenciones de Lacan en el Congreso de Roma (nº 1). (Informe de Lacan: "La parole et le langage en psychanalyse".)
   Los dos textos contenidos en el nº 6 ("Remarques sur le rapport de D. Lagache", "La direction de la cure").
   El texto del nº 3 ("L'instance de la lettre dans l'inconscient").
   El texto del nº 4 (sobre las psicosis), etc.
   [Exceptuando los seminarios y el artículo "Les complexes familiaux en pathologie", todos los textos que cita el autor fueron incluidos por Jacques Lacan en su recopilación *Ecrits*, Ed. du Seuil, París, 1966, N. del T.]
9. Entre los textos publicados por los discípulos de Lacan o quienes están bajo la influencia de su enseñanza, aconsejamos sobre todo los artículos de Serge Leclaire en *La Psychanalyse;* el artículo de S. Leclaire y Jean Laplanche sobre el inconsciente ["El inconsciente: un estudio psicoanalítico", en Jean Laplanche y otros: *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969]; los artículos de J. B. Lefèvre-Pontalis sobre "Freud aujourd'hui" (*Les Temps Modernes* nº 124, 125, 126, de 1956); la obra de J. Laplanche sobre Hölderlin (P.U.F.); el libro de Maud Mannoni sobre *L'enfant arriéré et sa mère* (Seuil).

Esta edición de 1.000 ejemplares
se terminó de imprimir en marzo de 2003
en Impresiones Sud América
Andrés Ferreyra 3767/69 , Buenos Aires



Teoría e investigación en las ciencias del hombre



I.S.B.N 950-602-032-9





Nueva Visión